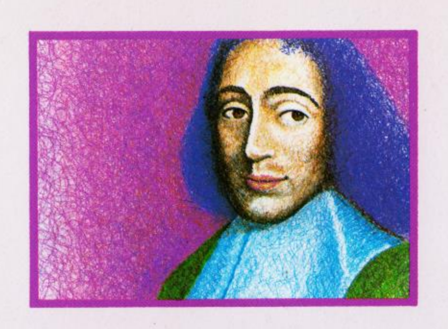


Tratado teológico-político
Tratado político

Baruch Spinoza

Traducción y estudio preliminar de
Enrique Tierno Galván



Tratado teológico-político

(Selección)

Tratado político

Colección
Clásicos del Pensamiento

DIRECTOR

Antonio Truyol y Serra

Baruch Spinoza

Tratado teológico-político

(Selección)

Tratado político

Estudio preliminar y traducción de
ENRIQUE TIERNO GALVÁN

TERCERA EDICION



TITULOS ORIGINALES:
Tractatus theologico-politicus (1670)
Tractatus politicus (póstuma)

1.ª edición, 1966
2.ª edición, 1985
3.ª edición, 1996

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego



Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1212-6
Depósito Legal: S. 714-1996

Printed in Spain. Impreso en España por Gráficas VARONA
Polígono Industrial «El Montalvo», parcela 49. 37008 Salamanca

INDICE

TRATADO POLITICO

ESTUDIO PRELIMINAR

Esperamos que el lector no interprete como un ocasional comienzo retórico la afirmación de que el mecanismo psicológico de Spinoza es inescrutable. Por lo que he visto y voy viendo, la imagen más común de Spinoza, en cuanto hombre, está en abierta contradicción con quienes absorbieron e interpretaron su pensamiento. Hace tiempo que, cuando la ocasión llega, planteamos la misma cuestión: ¿por qué la gente más vital, incluso la menos sujeta a los principios de la moral-racional, es spinozista o está sometida al influjo básico del pensamiento de Spinoza? Hagamos un recuento, en ningún caso globular, de los admiradores famosos de Spinoza y del modo muy trabajoso de incorporarse al pensamiento europeo que tuvo su filosofía.

Por lo pronto, R. H. M. Elwes pudo escribir en 1884, *en el prólogo de su conocidísima traducción al inglés de las obras de Spinoza: «Hasta hace muy pocos años* (a very few years ago) *los escritos de Spinoza eran casi desconocidos en este país* *. *Casi desconocidos, quiere decir que salvo algunos especialistas, el común de los intelectuales tenían una idea convencional del pensamiento spinoziano y del propio autor, cuya vida o intimidad estaba en general imaginada, según recogería*

---

* La traducción de Mr. Elwes se imprimió en 1884, 1887, 1889 y 1891, pero esta frase está ya en el prefacio de la primera edición.

a mediados del siglo XIX *Auerbach, en un libro que cristalizó perfectamente el tópico*[1]*. Pero, y esto es lo notable, la imagen convencional no es la más adecuada para seducir a los temperamentos fuertes o que aman la aventura. El filósofo retraído que ha llegado a un grado de abstracción intelectual próximo a la contemplación no coincidía con el modelo vital de los románticos. Sin embargo, fueron los románticos, dando a la palabra un valor muy general, los que, de un modo u otro, asimilaron el pensamiento de Spinoza a la corriente de la cultura occidental.*

Lessing y Jacobi despiertan la atención sobre el sentido profundo de la Etica: *¿tiene sentido una moral religiosa que no admite un Dios personal? La cuestión es, hasta cierto punto, la cuestión axial de la psicología religiosa moderna; es posible tener* fe religiosa *sin creer en un Dios personal al que se atribuye poder, razón y voluntad? En el proceso histórico de la cultura de Occidente, la fe se ha ido desligando de la noción de trascendencia y de la idea de personalidad, de modo que algunos intelectuales han podido ser religiosos sin Dios e incluso sostener una especie de misticismo del mundo, o de la materia, etc.*

De este hecho, del hecho de la fe sin *Dios, dando a la palabra el contenido que le atribuye la doctrina cristiana, nace la relación de los románticos con Spinoza. Si Dios es la naturaleza, cada humano es una expresión directa de lo divino y la* religatio, *el modo peculiar de estar la criatura vinculada a su creador, se convierte en la simple ligazón con uno mismo, en cuanto uno mismo es Dios. Por este camino, la conciencia religiosa se convierte en conciencia de la vida como supremo bien, y las connotaciones éticas se orientan según pide la vida de la especie, y no según pide la doctrina revelada a nuestro alcance de un ser trascendente y lo que de su voluntad podemos analógicamente descubrir. En todo spinozismo hay vitalismo, en todo vitalismo hay spinozismo, a condición de que se admita como un hecho la vinculación religiosa con la vida;*

---

[1] **Spinoza:** ***Ein Jenkerleben*****, 1853.**

el culto, en sentido religioso, al proceso continuo de transformación, al que estos pensadores llaman vida, y en el cual la mente no es un momento liminar absoluto, sino un instante en el cambio. Marx vio con exactitud, en su obra de los años jóvenes, *La sagrada familia*, que no tenía sentido conectar de modo directo el materialismo con Spinoza[2]. Hay un vitalismo mecanicista y un vitalismo religioso y a este último pertenece la tradición spinoziana. La dificultad máxima para entender el vitalismo religioso está en la falta de entrenamiento de los europeos que estamos acostumbrados a la alternativa cristianismo-ateísmo. Hay una tercera fórmula que pretende, como en el budismo, por ejemplo, conservar la vivencia religiosa sin derribar por ello las murallas del mundo.

Entre una y otra clase de vitalistas ha habido siempre una repugnancia invencible, incluso temperamental. Es repugnancia explicable en cuanto viven en los propios fundamentos de la cuestión la contraposición que ha definido el progreso y la continua tensión en la inteligencia de Occidente; el antagonismo entre la cantidad y la cualidad. Los vitalistas del mecanismo partían de la cantidad; los vitalistas con conciencia religiosa, de la cualidad. El proceso histórico de la inteligencia, en este caso de la ciencia, está demostrando que la oposición cantidad-cualidad no tiene más alcance que el que le confiere el lenguaje del sentido común.

Pero hasta hace muy poco—y fuera de círculos especialmente cultivados se continúa en la misma situación—, cantidad y cualidad eran irreconciliables.

Conviene a nuestro intento que traigamos el ejemplo de algunos de los primeros spinozianos o vitalistas desde la cualidad, que fueron quienes, como hemos dicho, propusieron en Europa la nueva y agresiva actitud de tener fe en la realidad sin trascendencia. Los románticos aceptaron esta posición, que conciliaba las tendencias irracionales de credulidad y el despego hacia la religión tradicional. Emil Ludwig, en una antología goethiana, que titula *Lebensweisheit*, recoge un párrafo,

---

[1] Véase *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, en especial la página 329.

entre otros, que atestigua muy bien en favor de lo que quiero decir:

«Cada cual debe llevar dentro de sí la prueba de la inmortalidad, ya que, por otra parte, no es posible exponerla. Ciertamente, en la naturaleza todo es transformación, pero tras lo mutable descansa lo eterno.»

Esto es, sin duda, spinozismo, pero más lo es el siguiente párrafo, cuya última frase procede del Tractatus:

«La gente trata a Dios cual si el ser supremo, inconcebible e inimaginable, no fuese más que su igual. De lo contrario no dirían: "El Señor, nuestro Señor", el buen Dios. Resulta serles, y especialmente a los clérigos que todos los días lo traen en la boca, una frase nueva, un nuevo nombre al cual no asocian ninguna idea. Mas, si fueren compenetrados de su grandeza, un profundo respeto les haría enmudecer y la veneración los inhibiría para proferir su nombre[3].»

La interpretación más común del spinozismo de Goethe, al menos como inspiración general de su pensamiento, obliga a interpretar estos párrafos como una religión de la vida, en la que no tiene lugar la idea cristiana de trascendencia.

Hegel parece que dijo—es frase que se suele citar, pero que no he comprobado—: «Para ser filósofo es necesario haber sido antes spinozista.» Es verdad rigurosa hoy, pues el planteamiento spinozista de una realidad que se satisface a sí misma sin posibilidad de explicación externa a ella, en cuanto la posible explicación queda siempre en ella, se ha convertido en el epitafio de la metafísica tradicional en manos de Wittgenstein, que no en vano imitó a Spinoza en el título de su famoso Tractatus logico-philosophicus.

En puridad, la frase de Hegel habría que convertirla en esta otra: «Para dejar de ser filósofo hay que haber sido antes spinozista.»

La Ethica *de Spinoza corrió manuscrita algún tiempo, como un libro esotérico, pero no fue cabalmente interpretada.*

---

[3] No tengo el libro de E. Ludwig, en alemán; me atengo a la traducción de A. Gahn, *La sabiduría de Goethe*, Buenos Aires, 1949; páginas 57-59.

Impreso el libro y comentado y traducido, se tomó de él lo accesorio, pero no se llegó a lo fundamental, al criterio gödeliano de indecibilidad que Spinoza plantea con el mayor rigor: Nada hay externo al sistema de la existencia—more geometrico demonstrata—, *pues la ética es sólo una expresión de la ontología, a lo que podamos recurrir para unificar el sistema, por exigencia misma del sistema.*

En puridad, la fórmula religiosa más perfecta del spinozismo la ofrece Feuerbach. Feuerbach había leído con atención a Jacobi, pues hasta cierto punto su libro, La esencia del cristianismo, *es una polémica con él, y había leído con atención, con la mayor atención, a Spinoza. Disponía, pues, de las armas de los dos antagonistas, al menos en el orden de las ideas, y, conexionando a ambos, dice esto, pensando, a mi juicio, en Spinoza, que vale también, plenamente, para el propio Feuerbach: «Una mente matemática, un astrónomo, un hombre objetivo, de inteligencia pura, que se siente libre y feliz únicamente en la contemplación objetiva de las relaciones racionales, es decir, en la racionalidad que descansa en las cosas mismas; un hombre semejante reverenciará como al ser supremo la sustancia de Spinoza, o un concepto semejante, y sentirá repugnancia por un Dios personal, es decir, subjetivo. Jacobi, sin embargo—añadía—, fue un clásico, porque (al menos en este aspecto) estaba de acuerdo consigo mismo. Tal cual era su Dios, así era su filosofía.» (Véase el capítulo décimo: El misterio del misticismo o de la naturaleza en Dios.)*

Con Feuerbach la idea de Spinoza, puede haber fe sin Dios, se perfecciona. La religión no necesita de lo divino trascendente como contenido de la vivencia religiosa, pues el mundo y, en concreto, el ser humano pueden dar contenido objetivo a la fe. Hasta cierto punto es un retorno a concepciones religiosas de mundos paganos, pero en un momento en que las condiciones objetivas habían cambiado y la configuración y crecimiento del Estado llevaba a los teólogos a separarse cada vez más de la idea de un Dios «gobernante». Los teólogos tendían a separar la concepción de Dios de la concepción de rey, y, en general, las personalidades cultas europeas participaban plena-

mente de esta idea, determinada por la necesidad de no caer en un antropomorfismo grosero. La ideología de la clase dirigente, y esto tiene casi el carácter de una ley, se hace tanto más abstracta y vaga cuanto más pueda poner en peligro las posibilidades de justificación del estado de cosas existente, comprometiéndose con lo concreto y comúnmente corrompido o corrompible. La teología se alejó del Dios «gobernante».

En la relección primera De Indis..., *del maestro Vitoria, leo: «... es objeto de duda si fue Cristo, como hombre, señor temporal del orbe. Y más probable es que no, y hasta parece que el mismo Señor lo asegura en aquel lugar:* Mi reino no es de este mundo... [4].»

No es necesario citar más, pues de un modo u otro el esfuerzo de Vitoria va, constantemente, *hacia la negación de un Dios «gobernante». Impuso esta línea, de un modo indirecto, en el Concilio de Trento, y contribuyó a evitar el antropomorfismo, pues nada o muy poco hay que mitifique más al hombre en la parodia de lo divino que gobernar.*

En la línea protestante ocurrió algo parecido. En la obra de Hobbes, Dios se aleja según la teoría del contrato se interpone, y en última instancia es difícil saber qué es Dios para Hobbes: quizá se confunda ya con la naturaleza y cualquier personalización no sea más que una exigencia del lenguaje.

De un modo u otro, la despersonificación de lo divino, incluso dando a la expresión persona el sentido teológico más profundo, se expone sistemáticamente por primera vez en Occidente por Spinoza. Recogió (aunque es muy parco en las citas, sus lecturas eran muy extensas) el sentido futurible de la teología de su tiempo e identificó lo divino con la naturaleza o energía sustancial única, de la cual todo, en uno u otro grado, es epifenómeno. Es muy claro que, desde este punto de vista, quien «gobierna» es la naturaleza (o Dios); tal como se muestra en el hombre, es la fuente de cualquier gobierno. Cualquier

---

[4] *Relecciones De Indis y de Jure Belli...*, Washington, D. C. En la imprenta de la Unión Panamericana, 1963, pág. 193, con nota preliminar de Javier Malagón.

analogía antropomórfica, cualquier escatología, tienen un mero valor simbólico de duración histórica limitada.

Desde luego, en su tiempo no le entendieron. Su punto máximo de interpretación fue Feuerbach, y la cúspide de la posible absorción teológica del spinozismo en un materialismo espiritualista, el padre Teilhard de Chardin.

Spinoza, para sus contemporáneos, era, en el orden intelectual, una contradicción. De la naturaleza—de un modo u otro entendida y manipulada como cantidad—formaba parte el espíritu—entendido y cultivado como cualidad—. Lo que para nosotros es una contradicción abiertamente superada, sin mayores dificultades que las que ofrece la inercia del lenguaje, en el siglo XVII *era un contrasentido. La oposición materia-espíritu parecía irreducible. El éxito de Gassendi estribó precisamente en que insinuaba una solución, y si, lentamente, Spinoza se ha convertido en la pieza clave del pensamiento moderno, se debe a que anticipó un sistema poderoso en el que la contraposición no tenía sentido.*

Los supuestos que anteceden son necesarios para que el lector comprenda el significado del Tractatus theologico-politicus. *Es una obra en la que se quiere demostrar que cualquier concepción religiosa y cualquier forma exterior de culto son compatibles con cualquier forma de Estado, siempre que se mantengan en los límites de la razón. Es decir, con un criterio meramente analítico, la fe y su testimonio exterior son convenientes y necesarios, porque la naturaleza es divina y la fe y el culto se refieren a lo divino, pero la razón, en cuanto tiene que ordenar el mundo, tiene que ordenar la religión. Negada la noción de trascendencia y la personalidad de Dios, la revelación cobra un carácter especial, es testimonio de las condiciones inmutables en las posibilidades de un sistema, y en este sentido es preceptiva y predictiva, pero la realización de las posibilidades corresponde a cada hombre en una u otra situación. Las consecuencias parece que son claras:*

1.° *Toda religión que no repugne a la naturaleza es verdadera, ya que el concepto de verdad religiosa depende del crite-*

rio de bondad o maldad impuesto por el modo *según el cual la sustancia divina regula un proceso, es decir, la razón.*

2.° El criterio de bondad o maldad está impuesto por el Estado. El Estado protege la vida, mantiene el orden, permite el desarrollo de las mejores facultades; luego el Estado expresa, en este sentido, la razón.

Spinoza es despiadado en la descripción del ser humano. El hombre es, salvo raras excepciones, cruel, busca su bien a costa de los demás, miente, propende a dominar y hacer de su voluntad ley, le guía la concupiscencia, o la avaricia, etc., etc. Por consiguiente, la organización política, el Estado, tiene que imponer las normas que hacen posible la vida en común y subordinar la religión en cuanto culto y norma de comportamiento a sus mandatos. El humano, para sobrevivir, pues, como todo lo que existe, se define por el impulso a perdurar, se organiza en comunidades. Estas comunidades se regulan por leyes que reducen la tendencia conflictual del hombre y hacen posible, activa y buena para todos, la convivencia. De este modo se cumple con Dios, obedeciendo al Estado, que es testimonio de la común racionalidad.

«La fe—dice Spinoza—no exige tanto la verdad como la piedad, y que no se es piadoso ni saludable sino en razón de la obediencia, y, por consiguiente, que nadie es fiel sino bajo esta misma condición.»

Así, cuando la fe se manifiesta en obras, debe obedecer al Estado, y el mejor súbdito será el más fiel, y viceversa. La verdad política de la religión la define el Estado, y no deja, por ello, de ser verdad, pues la verdad de la religión como elemento de la vida en común está en el orden y la obediencia.

El lector apreciará, de inmediato, que son criterios hobbesianos y, en efecto, es un hecho comúnmente aceptado que, en el orden de la especulación política, Spinoza es un pensador que parte constantemente de Hobbes. Sin embargo, hay dos diferencias fundamentales en las que pienso hacer hincapié:

1.° Spinoza tendió a eliminar de los problemas políticos las consideraciones teológicas y metafísicas. Sus libros, al menos los que ahora editamos, tienen este fin. Las conside-

raciones teológicas ya hemos visto que las redujo a nada, admitiendo que toda religión que no repugne a la naturaleza «divina» del hombre es buena sin más en el fuero interno y buena y verdadera en el orden político si se somete a la obediencia del Estado. Las consideraciones metafísicas las eludió suprimiendo cualquier ficción jurídico-filosófica que justificase la vida en comunidad. No aceptó la teoría del pacto, no explica en ninguna parte por qué la rechaza en cuanto fundamento genérico de la sociedad civil. Se limita a aceptar como un hecho que los hombres viven en sociedad y elimina la justificación metafísica de este hecho. Es una actitud insólita en un pensador que parte de las consideraciones de otro, que, a su vez, construye su teoría política sobre la hipótesis del contrato. Esta eliminación contribuye a potenciar el vitalismo de la doctrina de Spinoza, pues la convivencia en la comunidad no necesita de una ficción jurídica o metafísica. Se está con los demás por el hecho, inevitable, de pertenecer a la especie. Da que pensar que por un camino u otro Hobbes haya alimentado los quietismos totalitarios, mientras que, por un camino u otro, Spinoza haya sido fuente de pensamientos rebeldes e innovadores.

2.° *Spinoza partió de una crítica destructora de la Sagrada Escritura, demostrando las incongruencias internas del relato, las interpretaciones, la falsa cronología*[5]. *Este criterio, aceptado después* plenamente *por la exégesis erudita de todas las iglesias cristianas, constituyó motivo de escándalo en su tiempo. El* Tractatus *se consideró un libro peligrosísimo en cuanto destruía las bases textuales de la tradición de las diferentes iglesias. Parece incuestionable que Spinoza quería demostrar que las relaciones formales del hombre con la divinidad dependen del nivel social y cultural desde el cual el miembro de un grupo humano se interpreta a sí mismo. Hobbes, atendiendo literalmente a sus escritos, concede con frecuencia autoridad textual a la Sagrada Escritura. No está muy claro cómo conciliaba esta credulidad con la totalidad de su sistema*

---

[5] Puede verse el excelente libro de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*. Presses Universitaires de France, 1965, París.

filosófico y la negación, implícita en multitud de pasajes de sus obras, de una tercera sustancia. Parece que esta confusión, más las dificultades intelectuales que atosigaran a Descartes intentando respetar los dogmas y la tradición católica dentro del marco de su metafísica, movieron a Spinoza a demostrar que las Sagradas Escrituras no son un campo de doctrina unitaria y sistemática. Influyeron también, sin duda, las rencillas con sus correligionarios.

En el Tractatus theologico-politicus, *Spinoza intenta persuadir, analizando el Antiguo Testamento, de que no hay argumentos históricos suficientes que acrediten la verdad de* una *religión. Prescinde, pues, de atribuir a estos argumentos otro valor que el de ejemplos, que le llevan a una conclusión general: la fe, o, en otros términos, la religión, no justifican la política. El pensador político no lo es si está condicionado por principios religiosos.*

En Hobbes está más o menos implícito todo esto, pero Spinoza lo expone con suma franqueza y libertad.

Parece que, de acuerdo con el hilo de nuestro razonamiento, la ruptura con un Dios trascendente ha dejado a la política limitada exclusivamente por las exigencias «humanas». Dentro de estas exigencias, que son fundamentalmente las que proceden del supuesto Homo homini Deus, *¿qué sistema de gobierno aconsejaba Spinoza?*

Hay opiniones para los diferentes gustos, y hay que admitir que el propio Spinoza no fue muy claro en este punto, quizá por haberle llegado la muerte antes de concluir el Tractatus politicus, *precisamente cuando iniciaba el estudio de la mejor forma de gobierno. Sin embargo, puede inducirse que no consideraba ninguna forma de Gobierno la mejor por sí misma; en cada caso hay un óptimo, de manera que puede hablarse de la mejor monarquía, la mejor aristocracia, etc. Pueden incluso distinguirse subespecies, y dentro de varias clases de monarquía reconocer cuál es la mejor en su campo. No existe en términos generales, pues, la posibilidad de una* óptima política, *porque las condiciones históricas, los usos, prejuicios, religión, etc., lo impiden, y la construcción de un sistema abs-*

tracto, intelectualmente perfecto, sería antagónico con el criterio inductivo y pragmático de Spinoza. Su dimensión utópica no consiste en inventar, *sino en* conciliar, *o avenir. De los diversos casos extrae lo mejor por síntesis; procura describir la forma más perfecta. No hay duda que este pragmatismo por inducción es, en ocasiones, más utópico e irrealizable que el sueño del modelo político esencial realizado en la práctica, pero el método y la mentalidad de quienes lo piensan son distintos.*

Sí podemos preguntarnos, me parece que con licitud y rigor, cuál forma de gobierno prefería *Spinoza, y, aun antes, como elemento previo de juicio, qué condiciones tendría que tener cualquier Estado para que fuese moralmente lícito.*

Las principales de estas condiciones son:

a) *Respetar los preceptos de la razón en cuanto la razón posea en cada caso la evidencia de lo bueno;*

b) *buscar la felicidad de los súbditos, permitiéndoles una vida feliz, ordenada y, en ningún caso, antagónica al perfeccionamiento material y espiritual de todos ellos;*

c) *fomentar la libertad, entendiendo que ser libre equivale a que el pueblo* sea *libre, no a que le concedan cierta libertad; ser libre equivale, pues, a participar en las instituciones del Estado, para la mejor conducción del Estado, sin romper la obediencia del sistema constitucional que hemos aceptado. La libertad del pueblo, de la multitud, ha de ser real, es decir, inspirada en un principio de seleccción y de la posibilidad del desarrollo de la capacidad de cada uno;*

d) *el pueblo, en un conjunto, expresa un alma o espíritu común que se manifiesta en la adhesión de todos al Estado y no en la decisión de cada uno. Spinoza dice, y es expresión que repite:*

«Ex art. 15 preced. Cap. patet imperii rem summarum potestatum jus nihil esse praeter ipsum naturae jus, quod potentia, nom quidem uniuscujusque, sed multitudinis posse quae una veluti mente ducitur determinatur; hoc est, quod ut unusquique in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus et meus

tantum juris habet quantum potentia valet; atque adeo unosquosque civis seu subditus tanto minus fueris habet, quanto ipsa civitas ipso potentior est, et consequenter unusquisque civis nihil jure agit nec habet proeter id quad communi civatis decreto defendeve potest [6].»

De este párrafo y otros semejantes se ha inducido que el concepto de «voluntad general» roussoniano procede de Spinoza, verdad incuestionable que hay que extender al concepto de «voluntad de todos», que Spinoza en el Tractatus politicus *define como la parte mejor, recogiendo la antigua y enigmática expresión* valentior pars.

Pero, volviendo a lo que íbamos, recordamos a Rousseau por su parecido espiritual con Spinoza. Rousseau parece, incluso en sus intentos filosóficos, un Spinoza trivializado. Ambos eran dos espíritus aristocráticos, pero el aristocratismo de Spinoza es más claro y tiene una base más sólida.

Procedía de una antigua familia de judíos españoles que prefirieron salir de España a convertirse. Tenía una doble raíz histórica para sentirse superior; una casa antigua procedente de una nación dominadora y era un intelectual refinado, hijo de una familia acomodada que le destinaba al sacerdocio, función la más elevada entre los judíos. El acta de excomunión de Spinoza de su comunidad e iglesia se redactó en español, utilizado como lenguaje vulgar al alcance de todos los miembros de la comunidad judía de Amsterdam.

Practicó un desprendimiento que procedía de sus convicciones filosóficas, pero en el que había algo inconsciente de salida de su casta, para lograr la máxima ambición del aristócrata de espíritu, la independencia que permite estar por encima del desprecio. Es un hecho que, si juzgamos por los grabados que se le atribuyen, su imagen parecía la de un español.

El traductor español del Tractatus theologico-politicus *dice, no sin ironía: «El cabello sedoso y negro, revelaban su descendencia judía y le daban cierto aire español muy pronun-*

---

[6] Es en el 2 del cap. III del *Tractatus Politicus* que el lector puede leer en la página de la presente traducción.

ciado» [7]. *Las notas de aristocratismo en la conducta de Spinoza son constantes y se conjugan con su preferencia por la aristocracia en cuanto forma de gobierno.*

Mi hipótesis se funda, aparte las razones psicológicas, que son obvias, pues apenas existe el intelectual superior que no se vincule, desee o imite cualquier matiz aristocrático, en los siguientes hechos:

a) Sus lecturas más frecuentes.—*Los libros que más cita corresponden a escritores que tenían sumo recelo por la libertad y el máximo desprecio por la tiranía. Por ejemplo: Tácito y Maquiavelo, pues Spinoza creía que este último escribió* El príncipe *contra los tiranos.*

Por otra parte, es un hecho claro la conversión del absolutismo de Hobbes, en un Estado, cualquiera que fuese su forma, gobernado por participación.

En los libros de su biblioteca hay dos notas que predominan: pesimismo y aristocratismo; a esto hay que añadir el cuidado que puso en el estudio de la república de Venecia, su admiración por el período histórico del estado de Israel, en que gobernaban los jueces, y los elogios a la aristocracia aragonesa, que veía en el Rey, según Spinoza, un igual con funciones especiales más que otra cosa.

Conviene dar la importancia que realmente tiene a las lecturas de Spinoza, pues estaba muy lejos de ser un devorador de libros. Meditaba más que leía.

b) El medio político en que vivía.—*No olvidemos que era ciudadano de una aristocracia burguesa sobre cuyas instituciones construyó la utopía aristocrática que describe en el* Tractatus politicus. *Parece, incluso, que se inclina por una especie de federalismo, para que cada ciudad pueda mantener, con su independencia, mayores posibilidades de vida material y espiritual en común, bajo el mando de los mejores.*

Es necesario advertir, quizá sólo relativamente necesario, que el Tractatus politicus, *obra póstuma inacabada, influyó*

---

[7] Me refiero a la traducción de D. Emilio Reus y Bahamonde, a la que después aludiré más por extenso.

muy poco en cuanto a la organización de las fuerzas políticas se refiere.

Haré, por último, alguna referencia a la presente traducción: he tenido en cuenta las traducciones alemanas, francesas e inglesas que en la bibliografía se citan, y presente en todo momento el texto latino que nos ha servido de guía.

El Tractatus theologico-politicus *aparece incompleto según el criterio de A. G. Wernham, que ha tenido el buen acuerdo de suprimir los capítulos de crítica exegética y dejar únicamente los que tienen interés político. El* Tractatus politicus *se incluye entero.*

Al castellano, que yo sepa, hay dos traducciones del Tractatus theologico-politicus *y ninguna del* Tractatus politicus, *salvo la que ahora publicamos. Me referiré a las primeras.*

En 1882, *don Antonio Zozaya publicó, en la «Biblioteca económica filosófica», que él dirigía, el* Tractatus theologico-politicus. *Le ayudó en la traducción al propio Zozaya un señor Juan o José Vargas, pues de ambas maneras firma. La traducción no ofrece garantía ninguna de seriedad, más que nada por las irregularidades, difícilmente explicables, del texto. Por lo general, sigue sin demasiada atención una edición francesa. Pero, a veces, se atiene con sorprendente fidelidad y conocimiento al texto latino. En cualquier caso, no ofrece, repito, suficientes garantías de seriedad.*

La segunda, que carece de fecha, se debe a don Emilio Reus y Bahamonde: está incluida en la biblioteca Perojo, que se editaba en París y Madrid simultáneamente, y es una traducción aceptable. Es evidente que el señor Reus tuvo en cuenta las traducciones francesas, en especial la de Saisset, pero no es menos cierto que seguía y entendía correctamente el texto latino y, a juzgar por sus citas, no le era extraña la lengua hebrea.

No obstante, la sumisión de este traductor a la lección francesa es demasiada. Nuestro criterio, con relación al Tractatus theologico-politicus, *ha sido tener presente el texto de Reus, pero corrigiéndolo de continuo para intentar eludir las limitaciones lingüísticas que imponía el menor conocimiento*

de la tradición política que existía entonces y la tiranía del modelo francés, que parece fue la única traducción que Reus tuvo a la vista. Nosotros hemos tenido la alemana y la inglesa, amén de la francesa, de modo que hemos procurado mejorar la interpretación del texto latino conjugando el esfuerzo de los diferentes traductores.

El latín de Spinoza es correcto, pero está maculado por el influjo de las lenguas vivas que conocía y son muchas las palabras de sentido fijo en el latín clásico que él emplea con suma flexibilidad e, incluso, polivalencia. Desde este punto de vista es más dudoso en la interpretación que Descartes o Gassendi.

En cuanto al Tractatus politicus, *no se ha publicado hasta ahora ninguna traducción en castellano, de modo que asumimos, por necesidad, los muchos errores de la presente.*

Téngase en cuenta, por último, que no se trata de hacer una edición crítica, sino de una edición cuidadosa que ponga en manos del lector español un texto fiel e inteligible de las obras políticas de Spinoza.

E. T.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE SPINOZA

Opera quotquot reperta sunt, ed. J. van Vloten. J. P. N. Land, Martinus Nijhoff, La Haya, 1882-1884; 3.ª ed., 1914.

Oeuvres de Spinoza, traduites et annotées par Ch. Appuhn, 4 vols. (en los tomos 2.° y 3.° pueden verse el *T.T.P* y *T.P.*, respectivamente). Garnier, París, 1953.

Obras filosóficas, vertidas al castellano y precedidas de una introducción por D. Emilio Reus y Bahamonde, Biblioteca Perojo, Madrid-París, s.a. *.

Opera, ed. Karl Gebhartd, 4 vols., Carl Winter, Heidelberg, 1921.

The political works, the Tractatus theologico-politicus in part and the Tractatus politicus in full, edited and translated by A. G. Wernham, Clarendon Press, Oxford, 1958.

BIOGRAFIA

BRUNSCHVIGG, L.: *Spinoza et ses contemporaines,* P. U. F., París,. 4.ª ed., 1951.

ENCISO BERGÉ, A.: *Introducción al «T. T. P.»,* Sígueme, Salamanca, 1976.

FRANCÈS, M.: *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle,* Alcan, París, 1937.

FREUDENTHAL, S.: *Die Lebensgeschichte Spinoza's,* Leipzig, 1899.

MEIJSMA, K. O.: *Spinoza und sein Kreiss,* trad. alemana de L. Schneider, Schnabel, Berlín, 1909.

SÉROUYA, H.: *Spinoza, sa vie et sa philosophie,* Albin Michel, París, 1947.

URIEL D'ACOSTA: *Una vie humaine,* Riedes, París, 1926.

VULLIAUD, P.: *Spinoza d'après les libres de sa bibliotheque,* Charcarnac, París, 1934.

PEÑA, V.: *Introducción a la «Etica»,* Editora Nacional, Madrid, 1975, 4.ª ed. 1984.

* Se recogen únicamente las traducciones consultadas para esta edición.

CRÍTICA Y TEOLOGÍA EN CONEXIÓN CON LAS TEORÍAS POLÍTICAS DE SPINOZA:

ALQUIÉ, F.: *Le racionalisme de Spinoza,* P. U. F., París, 1981.
GEBHARDT, K.: «Die Religion Spinozas», en *Arch. Gesch. d. Phil.*, Bd. XLI, Berlín, 1932, pp. 339 y ss.
PRUMERS, W.: *Spinozas Religions Begriff,* S. M. Niemeyer, Halle, 1906.
STRAUSS, L.: «How to study Spinoza's theological political Treatise», en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research,* vol. XVII, pp. 69-131.
ZAC, S.: *Spinoza et l'interprétation de l'écriture,* P. U. F., París, 1965.

DIFUSIÓN E INFLUENCIA DE SUS TEORÍAS POLÍTICAS:

ADELPHE, L.: «La formation et la diffusion de la politique de Spinoza», en *Revue de Synthèse,* 1914.
FRANCÈS, M.: «Les reminiscences spinozistes dans le contrat social de Rousseau», en *Revue Philosophique,* 1958, t. CXLVII, pp. 317-337.
LANSON, G.: «L'Influence de Spinoza», en *Revue des Cours et conferences,* 16 de abril de 1908, pp. 214-254.
VERNIERE, P.: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* 2 vols., P. U. F., París, 1954.

ASPECTOS POLÍTICOS DEL PENSAMIENTO DE SPINOZA:

DÍAS GRONOW, R.: *La concepción del Derecho y del Estado en la filosofía de Spinoza,* Ed. Jurídica, Santiago, 1953.
FRANCÈS, M.: «La liberté politique selon Spinoza», en *Rev. Phil.*, 1958, t. CXLVIII, pp. 317-337.
FEWER, L. S.: *Spinoza and the rise of liberalism,* Beaçon Press, Boston, 1958.
LACHARRIÈRE, R. de: «Spinoza et la Théorie democratique», en *R. Dr. Publ. Sci. polit.*, 75 (I), 1959, pp. 5-35.
THILLY F.: «Spinoza's doctrine of the freedom of Speech», en *Chronicon Spinozarum,* 1923, 3, pp. 82-107.
VRIES, T.: «Spinoza, Political Thinker», en *Sci. and Soc.* 22 (4), 1958, pp. 356-364.
ZAC, S.: «La liberté de penser selon Spinoza», en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1958, nn. 2-3, pp. 263-282.

TRATADO TEOLÓGICO - POLÍTICO
(Selección)

TRACTATUS THEOLOGICO - POLITICUS

Continens

Disertationes aliquot quibus Ostenditur Libertatem philosophandi non tantum salva Pietate et Reipublicae Pace posse concedi: sed eamdem nisi cum Pace Reipublicae ipsaque Pietate tolli non posse.

Per hoc cognoscimus quod in deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.

JOHANN: Epist. I, cap. IV, vers. XIII.

TRATADO TEOLOGICO-POLITICO

Que contiene

Diversas disertaciones que muestran cómo la libertad de filosofar puede garantizarse sin perjuicio de la Piedad y la Paz del Estado, y que no puede destruirse sin que se destruyan también la propia Piedad y Paz estatales.

> Conocemos que permaneceremos en Él y Él en nosotros, en que nos dio su Espíritu.
>
> SAN JUAN: Epist. I, cap. IV, vers. XIII.

CAPITULO III

EN QUE SENTIDO FUERON LOS JUDIOS UN PUEBLO ELEGIDO

La verdadera felicidad, la beatitud, consiste sólo en el goce del bien y no en la satisfacción de que disfruta un hombre porque goza de él con exclusión de todos los restantes. Si alguno se juzga más feliz porque tiene privilegios de que están privados sus semejantes y porque se vio más favorecido de la fortuna, ignora la verdadera felicidad, la beatitud; y si la alegría que experimenta no es una alegría pueril, no será otra cosa que un sentimiento de envidia y malignidad.

Por ejemplo: sólo en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad consiste la felicidad real y la beatitud del hombre; pero no en que unos hombres sean más sabios que los otros, ni en que estén privados del conocimiento verdadero, porque esta ignorancia ni aumenta la sabiduría ni añade nada a la felicidad de aquellos. El que se regocija por tales cosas, se alegra del mal de otro, es envidioso, es mezquino y no conoce la verdadera sabiduría ni la verdadera vida serena. Cuando la escritura, para exhortar a los hebreos a la sabiduría, dice que Dios los ha escogido entre todas las naciones (Deuter., cap. X,

vers. 15), que es su aliado y no el de otros pueblos (Deuter., cap. IV, vers. 4,7), que a ellos solos ha dado justas leyes (Idem, vers. 8) y que sólo por ellos se ha dejado conocer con exclusión de todos los demás pueblos (Id., vers. 32 y sigs.), debe entenderse que Dios quiso que le comprendieran los hebreos y que éstos, como se ha explicado ya en el capítulo precedente y confirma el testimonio mismo de Moisés (Deuter., cap. IV, vers. 6), no conocían la beatitud verdadera. Porque ¿hubiesen sido menos felices si Dios hubiese llamado a la salvación a todos los hombres de la tierra? ¿Por ser igualmente favorable a los demás pueblos les hubiese sido menos propicio? ¿Sus leyes hubiesen sido menos justas, o ellos menos sabios, si los hubiera empleado también en favor de las demás naciones? ¿Hubieren los milagros de Dios sido testimonio menor de su omnipotencia?, y, en fin, los hebreos hubieran estado menos obligados a adorar a Dios, si Dios hubiese distribuido igualmente estos dones entre todos los hombres. Del mismo modo, cuando Dios dice a Salomón (Reyes, libro I, cap. III, vers. 12), que después de El nadie tan sabio como él, no parece otra cosa que una manera de hablar que significa una portentosa sabiduría, y sea como quiera, no es creíble que Dios haya prometido a Salomón para su mayor felicidad no dar en el porvenir a nadie una sabiduría como la suya. En nada aumentaba esta promesa la inteligencia de Salomón, y este sabio rey daría gracias a Dios por tan gran beneficio, aunque le hubiera dicho que también lo concedería a todos los demás hombres.

Así, pues, cuando digo que Moisés, en los pasajes del Pentateuco anteriormente citados, ha querido que le comprendieran los hebreos, no pretendo negar que esas leyes del Pentateuco hayan sido dictadas por Dios a los hebreos, ni que Dios haya hablado sólo a este pueblo, ni, en fin, que los hebreos hayan sido testigos de todos esos prodigios que no han visto otras naciones; quiero decir solamente que Moisés ha adoptado este tono y se ha servido de estas razones para advertir a los hebreos según la cultura infantil de su espíritu, que debían unirse más fuertemente al culto de Dios; y tam-

bién he querido demostrar que el pueblo judío no ha sobresalido por su ciencia ni por su piedad, sino por otra condición que diferencia plenamente a los hebreos de los demás pueblos, y (para poner mi lenguaje, como la Escritura, de acuerdo con las ideas de los hebreos) que, a pesar de las frecuentes revelaciones que Dios les ha hecho, no ha sido escogido entre todos los demás para la vida verdadera y las especulaciones sublimes, sino para otro fin muy diferente. Cuál fue éste, lo expondremos a continuación.

Pero antes quiero explicar brevemente lo que entenderé de ahora en adelante por gobierno de Dios, socorro interno y externo de Dios, elección de Dios y, en fin, lo que se llama fortuna. Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable de la naturaleza o el encadenamiento de las cosas naturales. Hemos dicho más arriba y hemos demostrado en otro lugar, que las leyes universales de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo se hace y todo se determina, no son otra cosa que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas, en que va siempre envuelta la verdad y la necesidad absoluta. Por consiguiente, decir que todo se hace por las leyes de la naturaleza o por decreto y gobierno de Dios, es decir exactamente la misma cosa. Además, como el poder de todas las cosas naturales no es sino la potencia de Dios, por quien todas las cosas se hacen y se determinan, se sigue que todos los medios de que se sirve el hombre, que es también una parte de la naturaleza, para conservarse, y todos los que le ofrece la naturaleza sin esfuerzo alguno, no son más que un don del poder divino, actuando por medio de la naturaleza humana o por cosas extrañas a ella[1]. Por tanto, podemos llamar muy bien socorro interno de Dios todo cuanto hace la naturaleza humana del hombre, que es también una parte de la naturaleza, para conservarse, y todos los que le ofrece la naturaleza sin esfuerzo alguno, no son más que un don del poder divino actuando por medio de la naturaleza humana o por cosas extrañas a ella. Por tanto, podemos llamar muy bien

[1] *Etica*, IV, 4 y app. 2.

socorro interno de Dios todo cuanto hace la naturaleza humana por su solo poder, su conservación, y socorro externo todo lo que es provechoso al hombre por medio de las causas exteriores. Con ayuda de estos principios es fácil explicar qué se entiende por elección divina. No haciendo nadie nada, sino según el orden predeterminado de la naturaleza, es decir, según el decreto y el gobierno eternos de Dios, síguese de ello que nadie puede escoger una particular manera de vivir ni, en general, hacer nada sin particular vocación de Dios, que le escoge para este objeto con exclusión de restantes. Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que la dirección de Dios cuando gobierna por causas externas e imprevistas las cosas humanas. Después de este preámbulo, volvamos a nuestro intento de ver en qué sentido se dice que la nación hebrea ha sido escogida por Dios, con preferencia a las demás. Para poner esto en claro procedo de la siguiente manera:

En general, todas las cosas que podemos desear honradamente se refieren a estas tres fundamentales: conocer las cosas por sus causas primeras; domar nuestras pasiones o adquirir la costumbre de la virtud; vivir en seguridad y con buena salud. Los medios que directamente sirven para alcanzar las dos primeras y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, están contenidos en la naturaleza humana, de modo que su adquisición depende principalmente de nuestro poder, quiero decir, de las leyes de naturaleza humana; por esta razón es absolutamente claro que estos bienes no son propios de pueblo alguno, sino que son siempre comunes a todo género humano, a menos de aceptar la quimera de que la naturaleza produjo en otro tiempo diferentes especies de hombres. Pero lo que respecta a los medios de vivir en seguridad y de conservar la salud del cuerpo corresponde a la naturaleza exterior que llamamos fortuna, por depender estos medios sobre todo del gobierno de las causas segundas (que ignoramos); de modo que bajo esta relación el hombre sabio y el insensato pueden ser casi igualmente felices o desgraciados. Sin embargo, la conducta del hombre y su vigilancia ayudan mucho a la seguridad de la vida y pue-

den preservarle de los ataques de sus semejantes y de las bestias. Para esto el medio más seguro que aconsejan la razón y la experiencia es formar una sociedad fundada sobre leyes y establecerse en una región determinada y concentrar todas las fuerzas individuales en un solo cuerpo, el cuerpo social. ¡Y hace falta no poca habilidad y vigilancia para formar y mantener una sociedad! Por esto sería más segura y más duradera y menos expuesta a los golpes de la fortuna, la sociedad fundada y dirigida por los hombres más prudentes; sin embargo, una sociedad establecida por hombres de rudo ingenio depende casi por completo de la fortuna y carece de solidez. Si subsiste durante largo tiempo, lo debe a otro gobierno, no al suyo; si salva grandes peligros y triunfa en sus empresas tal sociedad, le será imposible no admirar, no, el poder de Dios (hablo aquí de Dios en tanto que obra por causas exteriores ocultas y no por la naturaleza el espíritu humano y porque, al fin y al cabo, es inesperado e imprevisible lo que sucede, y puede muy bien ser tenido por un milagro).

Los pueblos no se distinguen, pues, unos de otros, sino por el género de sociedad y por las leyes bajo las cuales viven. Si la nación hebraica ha sido elegida por Dios, no quiere decir esto que se haya distinguido de las demás por la inteligencia o por la tranquilidad de su alma, sino más bien por el género de sociedad y por la fortuna de conseguir su independencia y conservarla durante una larga serie de años.

Así resulta claramente demostrado de la Escritura misma: basta echar una ojeada sobre ella para ver con claridad que los hebreos no han llevado ventaja a las demás naciones, sino en cuanto al feliz resultado de sus empresas, en todo lo que se refiere a la seguridad de vida y a los grandes peligros que han salvado casi exclusivamente con el socorro exterior de Dios; pero, en lo demás, han sido iguales a todos los otros pueblos, y Dios se ha mostrado a todos igualmente propicio. Cierto que en el orden intelectual no han conseguido, según hemos visto en el capítulo anterior, sino ideas muy vulgares sobre Dios y la naturaleza; no ha sido, pues, en el orden intelectual, el pueblo elegido. Tampoco por la virtud y la prácti-

ca de la vida verdadera, porque, aparte de un pequeño número de excepciones, no han hecho más que los otros pueblos.

Su carácter de pueblo escogido de Dios y su vocación proceden, pues, de las ventajas materiales y de la propiedad de su estado de que gozaron. No vemos que Dios prometiera otra cosa a los Patriarcas o a sus sucesores [2]. En la ley misma no se encuentra otro premio a la obediencia que la continuación de la prosperidad del Estado y otros privilegios de esta especie, y así el castigo de su obstinación, de su desobediencia al pacto fundamental, es la ruina del Estado y las mayores desgracias.

No debe sorprendernos, porque el fin de toda sociedad, de todo gobierno, es la seguridad y la comodidad de la vida. (Creo haberlo dicho claramente, pero lo mostraremos con mayor claridad en la continuación de este Tratado.) Es un hecho que el Estado no puede mantenerse sino por leyes que obliguen a todos los ciudadanos; y cuando se supone que los miembros de una sociedad no quieren sujetarse a los lazos de la ley, la sociedad se disuelve y el orden se destruye.

Todo lo que ha podido ofrecerse a los hebreos como premio de su constante obediencia a las leyes es, pues, la seguridad [3] y las demás ventajas de la vida, y como castigo de la desobediencia, la ruina del Estado y los males que son su común consecuencia, sin hablar de los azotes particulares de que debía ser víctima después de su dispersión [4]. No es oportuno ahora tratar con más extensión esta materia.

Sólo añadiré que las leyes del Antiguo Testamento han sido reveladas y establecidas sólo para los judíos, porque ha-

---

[2] En el *Génesis*, cap. XV, se refiere que Dios dijo a Abraham que sería defensor de él mismo y le daría abundante recompensa; a lo que Abraham respondió que nada tenía para él importancia, pues no teniendo hijos y siendo de edad provecta, nada esperaba. *(Nota IV marginal de Spinoza.)*

[3] Que no basta, para conseguir la vida eterna, observar los mandatos del Antiguo Testamento, lo manifiesta San Marcos, cap. X, versículo 21. *(Nota V marginal de Spinoza.)*

[4] El texto latino dice: *imperii ruina ipsis peculiariter*, lo que equivale a la «dispersión». *(N. del T.)*

biéndolas elegido Dios para formar una sociedad y un Estado particular, era preciso que tuviesen leyes particulares.

... ...

Sólo nos falta responder algunas otras razones que dan para convencerse a sí mismos de que la elección de los judíos ha sido eterna y no temporal y relativa sólo al establecimiento en su Estado. Vemos, dicen, a los judíos dispersos desde la ruina de su Estado en mil lugares distintos y durante tantos siglos separados de las demás naciones, que se conservan todavía, lo que no ha sucedido nunca a ningún pueblo. Además, la Santa Escritura nos enseña en varios lugares que Dios ha hecho del pueblo judío su pueblo elegido eternamente, de donde resulta que, a pesar de la destrucción de su Estado, sigue siendo el pueblo de Dios.

He aquí los pasajes que creían que demostraban clarísimamente esta elección eterna: 1.° El capítulo XXXI, versículos 35 y 36 de Jeremías, en que ese profeta declara que el pueblo de Israel será eternamente el pueblo de Dios, y compara esta elección divina al orden fijo de los cielos y de toda la naturaleza. 2.° Ezequiel (cap. XX, vers. 32) parece asegurar que aun cuando los judíos renunciaran al culto del Señor, Dios no dejaría de sacarlos de las regiones en que se hallen dispersos para conducirlos al desierto de los pueblos, como condujo a sus padres a los desiertos de Egipto, y que una vez separados de los rebeldes y los débiles, les hará subir sobre la montaña de su santidad, donde les adorará toda la casa de Israel [5]. Además de estos dos pasajes, los fariseos suelen aducir algunos otros del mismo género, pero creo responder suficientemente a todos explicando los dos que acabo de citar, cosa que no ha de serme difícil. De la propia escritura se colige que Dios eligió a los hebreos, no eternamente, sino en las mismas condiciones en que eligiera antes a los cananeos, que tenían también sus Pontífices, como hemos demostrado, y

---

[5] *Ubi tota Israelis familia ipsum colet,* dice el texto latino. *(Nota del traductor.)*

practicaban el culto divino, y a quienes rechazó Dios al verlos hundidos en el lujo, los deleites y la idolatría.

Por esto Moisés, en el Levítico (cap. XVIII, vers. 27), advirtió a su pueblo no se manchase con incestos, como los cananeos, por miedo de que la tierra no los arrojase de sí como antes había sucedido con los pueblos que habitaban aquellas comarcas. En otro lugar los amenaza en los términos más categóricos con una total ruina (Deuter., cap. XIX, versículos 19 y 20): «Yo os aseguro hoy que pereceréis como las naciones que Dios ha hecho perecer delante de vosotros.» Se encuentran en la Ley otros pasajes análogos que expresamente indican que la elección de los hebreos nada tenía de absoluta ni de eterna.

Si, pues, los profetas han predicho una alianza nueva y eterna, alianza de amor, de conocimiento y de gracia divina, fácil es demostrar que sólo se refiere a los justos [6]; y así hemos visto en el capítulo de Ezequiel arriba citado que se dice expresamente que Dios los separará de los débiles y los rebeldes [7]; y así dice Zephaniah (cap. III, vers. 12 y 13), que Dios destruirá a los soberbios y salvará a los pobres; por lo cual, siendo esta elección de los pobres el premio que espera a la virtud verdadera, no hay razón para creer que se prometa solamente a los justos de Israel, con exclusión de todos los demás justos, sino que debe ciertamente pensarse que los auténticos profetas de los gentiles (ya hemos demostrado que todas las naciones tuvieron profetas) han prometido la misma elección también a los fieles de su país y los han consolado del mismo modo.

Así, pues, ya que la alianza eterna de conocimiento y de amor es una alianza universal, según se deduce clarísimamente del capítulo III de Sofonías (vers. 10 y 11), no hay por qué establecer diferencias en este aspecto entre los judíos y los gentiles, ni admitir, por consiguiente, ninguna otra elección particular del pueblo hebreo, salvo la que hemos dicho. Los

---

[6] La expresión latina es «piis». *(N. del T.)*

[7] Ezequiel, cap. XX, vers. 38.

profetas han hablado de esta elección, que depende únicamente de la virtud, mezclando con ella muchas cosas respecto a los sacrificios y otras ceremonias, como el restablecimiento del templo y de Jerusalén, porque hablaban como profetas que por costumbre y naturaleza explican las cosas espirituales con estas imágenes con ánimo de indicar al mismo tiempo a los judíos, de quienes eran profetas, que su templo debía ser restablecido y levantado su Imperio durante el reino de Ciro.

No deben, pues, imaginar hoy los judíos que tienen ventaja alguna sobre el resto de los pueblos. En cuanto a su larga dispersión, nada tiene de sorprendente que hayan subsistido tanto tiempo, si se considera que se han hallado separados de los demás pueblos, atrayéndose el odio de todos, no sólo por sus ritos enteramente contrarios, sino por el signo de la circuncisión que religiosamente conservaron. Que el odio de las naciones haya sido un principio de conservación para los judíos, es cosa que enseña la experiencia.

Cuando el rey de España les obligó a abandonar su reino o a profesar la religión católica, hubo muchísimos que tomaron este último partido; y como al hacerse cristianos tenían capacidad para todos los privilegios de los demás españoles y dignos de todos sus honores, se confundieron tanto con los españoles que en muy poco tiempo no quedó de ellos ni huella ni recuerdo. Del todo al contrario ha sucedido en Portugal, porque, forzados a abrazar el cristianismo sin ser admitidos a las dignidades y privilegios del Estado, han subsistido siempre, aunque conversos, en un estado de aislamiento.

Respecto al signo de la circuncisión, me parece que tiene en esto tan gran importancia, que a mi juicio puede ser por sí solo el principio permanente de conservación del pueblo judío. Y añadiré más: si el espíritu de religión no afeminase sus almas, estoy por completo convencido de que, presentándose una ocasión favorable, podrían los judíos (tan variables son las cosas humanas) reconstruir su Estado y ser de nuevo elegidos.

Tenemos un ejemplo sorprendente de esto en los chinos, que hicieron cuestión religiosa dejarse crecer una trenza de

cabello sobre la cabeza para distinguirse de las demás naciones; y esto los ha distinguido hace tanto miles de años, que no hay pueblo al que no superen en antigüedad. Sin embargo, no han conservado siempre su independencia, sino que la han recobrado siempre, después de haberla perdido, cuando las riquezas y las delicias del país habían comenzado a debilitar a los tártaros.

Por lo demás, si alguno insiste en defender por tal o cual razón que la elección de los judíos es una elección para siempre, no pienso contradecirle, siempre que admita que esta elección, larga o corta, como quiera que sea, en tanto que es particular a los judíos, no atiende sino a las ventajas del bienestar y al establecimiento de su Estado (puesto que sólo en esto se distinguen unas de otras las naciones), pues en nada se diferencian respecto la inteligencia y la virtud verdaderas, no teniendo Dios sobre este punto ninguna clase de preferencias.

CAPITULO IV

DE LA LEY DIVINA

El nombre de ley, tomado en su sentido más amplio, significa aquello que impone una manera de obrar fija y determinada a un individuo cualquiera, a todos los individuos de la misma especie o solamente a algunos. La ley que depende de una necesidad natural es la que resulta necesariamente de la propia o de su definición; la que depende de la voluntad de los hombres es la que los hombres la establecen para comodidad y seguridad de la vida, o por otras razones semejantes: en este último caso se llama propiamente el derecho.

Por ejemplo, la ley de que todo cuerpo que choca con otro más pequeño pierde en su propio movimiento lo que de él comunica al otro, es una ley universal de los cuerpos que resulta necesariamente de su naturaleza; también es una ley fundada en la necesidad de la naturaleza humana, que el recuerdo de un objeto trae inmediatamente el recuerdo de otro objeto semejante, o que ha percibido al mismo tiempo que el primero. Cuando los hombres ceden, o se ven obligados a ceder una parte de su derecho natural, y se imponen un género de vida determinado, esto depende de la voluntad humana [1].

[1] *Ex humano plácito,* en el texto latino. *(N. del T.)*

Y aunque conceda plenamente que todas las cosas de la naturaleza, sin excepción, están determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de un modo dado [2], hay dos razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen del arbitrio de los hombres:

1.ª El hombre, como parte de la naturaleza, constituye una parte del poder de la naturaleza. Por consiguiente, todo lo que resulte necesariamente de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza, en tanto que se la concibe determinada en la naturaleza humana, resulta necesariamente del poder del hombre, de modo que puede decirse acertadamente que el establecimiento de las leyes de esta especie dependen de su arbitrio. Dependen, en efecto, de su poder, en cuanto la naturaleza humana, en tanto que percibe las cosas como verdaderas o falsas, puede comprenderse claramente, abstracción hecha de esas leyes, mientras que es ininteligible sin aquellas otras leyes necesarias que hemos definido más arriba.

2.ª Dije que estas leyes dependían de la voluntad humana, porque las cosas deben explicarse y definirse por sus causas próximas, y la consideración de la necesidad en general y del encadenamiento de las causas, puede servirnos de muy poco para formar y enlazar nuestros pensamientos respecto a las cosas particulares. Añado que ignoramos absolutamente la coordinación y el encadenamiento de las cosas, es decir, el orden y encadenamiento real de las cosas y, por consiguiente, que es mejor y hasta indispensable para el uso de la vida, considerar las cosas, no como necesarias sino como posibles. Esto en cuanto a la ley, examinada de un modo absoluto.

Pero como esta palabra ley parece haber sido aplicada a las cosas naturales por extensión, y no se entiende comúnmente por ley otra cosa que un mandamiento que los hombres pueden cumplir o descuidar, porque se limita a encerrar el poder humano en límites que pueden franquearse sin imponer nada que exceda a las fuerzas del hombre, parece nece-

---

[2] *Etica*, parte I, propos. 29.

sario definir la ley en sentido más particular, una regla de conducta que el hombre se impone e impone a otro con un fin determinado.

Sin embargo, como el verdadero fin de las leyes se comprende de ordinario por pocos, siendo incapaz la mayor parte de los hombres de alcanzar y apenas alguno de reglar a todos igualmente a su obediencia, les han señalado un fin radicalmente diferente del que por necesidad resulta de la naturaleza de las leyes, prometiendo a los que las observan los bienes más queridos al vulgo, y amenazando a los que se atreven a violarlas con los castigos más temibles. De este modo han conseguido sujetar al pueblo, como se sujeta a un caballo con ayuda del freno.

De aquí que se pueda llamar ley a una regla de conducta impuesta por ciertos hombres a los demás y, por consiguiente, decir que aquellos que obedecen las leyes viven bajo su imperio y en un modo de esclavitud [3]. Pero la verdad es que a quien da a cada uno su derecho, sólo por miedo al poder público, obedeciendo a una autoridad extraña y bajo la presión del mal que recela, no se le puede llamar justo. Al contrario, el que da a cada uno su derecho, porque conoce la razón de las leyes y su necesidad, obra con cuidado constante, no por voluntad extraña, sino por la propia, y merece realmente el nombre de justo.

Esto es, sin duda, lo que Pablo ha querido enseñarnos cuando ha dicho que los que vivían bajo la ley no podían ser justificados por la ley [4]. La justicia, en efecto, según la definición que de ella se da comúnmente, consiste en una voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho. Por eso Salomón ha dicho (Proverbios, cap. XXI, vers. 12) que el cumplimiento de la justicia es la alegría del justo y el terror del malvado.

No siendo la ley otra cosa que una regla de conducta que los hombres se imponen a sí mismos o imponen a los demás

---

[3] Parece que se refiere a Hobbes, que ha defendido esta tesis en diversos lugares.

[4] *Romanos*, 3, 19-20.

con algún fin, parece conveniente distinguir dos clases de leyes, la humana y la divina. Entiendo por ley humana una regla de conducta que sirve a la seguridad de la vida y sólo mira al Estado; llamo ley divina la que no tiene relación sino con el bien supremo, es decir, con el verdadero conocimiento y el amor de Dios. Lo que hace que yo dé a esta última ley el nombre de divina, es la naturaleza del bien supremo que voy a explicar aquí en pocas palabras y lo mejor que me sea posible.

La parte mejor de nosotros mismos, sin duda, es el entendimiento. Si, pues, queremos buscar lo que nos es enteramente útil, debemos esforzarnos sobre todo en dar a nuestro entendimiento toda la perfección posible, ya que nuestro bien supremo consiste en esa perfección misma. Como todo el conocimiento humano y toda certidumbre perfecta dependen exclusivamente del conocimiento de Dios, ya porque sin Dios nada puede existir ni ser concebido[5], ya porque se puede dudar de todas las cosas no teniendo una idea clara y distinta de Dios, dedúcese que del conocimiento de Dios y sólo de él dependen nuestro supremo bien y nuestra perfección.

Además, no pudiendo nada ser ni ser concebido sin Dios, es indudable que todo lo que existe en la naturaleza, considerado en su esencia y en su perfección, envuelve y expresa el concepto de Dios; de donde resulta que a medida que conocemos mejor las cosas naturales[6], adquirimos de Dios un conocimiento mayor y más perfecto; o, en otros términos (puesto que conocer el efecto por la causa no es otra cosa que conocer una de las propiedades de esta causa), a medida que conocemos más las cosas naturales, tenemos un conocimiento más perfecto de Dios, que es causa de todo lo que existe.

Por consiguiente, el conocimiento humano, es decir, el mayor de nuestros bienes, no sólo depende del conocimiento de Dios, sino que va contenido en El absolutamente. Esta consecuencia se sigue también de esto, a saber: que la perfección

[5] Esta proposición conviene entenderla según se desarrolla en el *Tractatus Intellectus Enmendatione*, párr. 79, y *Etica*, parte I, prop. 15.

[6] *Etica*, V, 24.

del hombre crece en razón de la naturaleza y perfección del objeto que ama sobre todas las cosas y recíprocamente, de donde se sigue que es más perfecto y participa más de la soberana beatitud el que ante todo ama el conocimiento intelectual del Ser más perfecto, o Dios, y se complace en El con preferencia a todo. Este es nuestro soberano bien y el fondo de nuestra beatitud: el conocimiento y el amor de Dios.

Sentado este principio, todos los medios necesarios para alcanzar este fin de las acciones humanas (quiero decir Dios), en tanto que tenemos su idea, pueden, sin dificultad, llamarse mandamientos de Dios, puesto que su empleo nos es en algún modo prescrito por Dios mismo, en tanto que vive en nuestra mente y, por consiguiente, la regla de conducta que mira a este fin puede, sin dificultad, llamarse ley divina. Ahora bien: ¿cuáles son esos medios? ¿Cuál es la regla de conducta que requiere ese fin? ¿Cómo se puede fundamentar en tal el mejor Estado y la mejor regla de conducta entre los hombres? Son éstas cuestiones que abrazan toda la moral. Pero yo no quiero tratar aquí sino de la ley divina en general.

Siendo el amor de Dios la suprema felicidad del hombre y su beatitud [7], el fin último y el término [8] de todas las acciones humanas, se sigue que sólo observa la ley divina el que ama a Dios, no por miedo del castigo o por amor de otro objeto, como la gloria o los placeres, sino tan sólo porque le conoce y sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo.

La ley divina, pues, está entera en este precepto máximo. Amad a Dios como vuestro bien supremo, lo que quiere decir, repito, que no deba amársele por miedo del castigo y por amor de otro objeto, porque la idea de Dios nos enseña que El es nuestro Supremo bien y que su conocimiento y su amor son el fin último a que deben dirigirse nuestros actos.

No puede el hombre carnal comprender esto; y como no tiene de Dios sino un conocimiento incompleto, ni encuentra en ese bien supremo nada palpable ni agradable para los sen-

[7] *Etica*, V, 36, 42. Véase también IV, 67-73.
[8] En el texto latino, *scopus*. *(N. del T.)*

tidos, nada que halague la carne, fuente de sus más vivos goces, le parecen cosas vanas esos preceptos que se dirigen a un bien que sólo reside en el pensamiento y en la inteligencia pura. Pero los que son capaces de comprender que nada hay en el hombre superior al entendimiento ni más perfecto que un alma sana, sin duda que pensarán de otra manera.

Hemos explicado lo que constituye propiamente la ley divina. Todas las que se dirigen a otro objeto son leyes humanas, a menos que estén consagradas por la revelación, porque bajo este aspecto, como ya hemos demostrado, se refieren a Dios. En este sentido la ley de Moisés, que es una ley particular, apropiada al genio y a la conservación de un solo pueblo, puede ser llamada ley de Dios o ley divina, en la medida en que creemos que esa ley ha recibido la consagración de la luz profética.

Si consideramos ahora con atención la ley divina natural, tal como antes la hemos definido, encontraremos:

1.° Que es universal, es decir, es común a todos los hombres; nosotros la hemos deducido, en efecto, de la naturaleza humana, tomada en general.

2.° Que no tiene necesidad de apoyarse en la fe de los relatos históricos, cualesquiera que sean estos relatos, porque deduciéndose esta ley divina natural de la consideración de la de la naturaleza humana, se la puede concebir igualmente en el alma de Adán que en la de otro individuo cualquiera, en un anacoreta o en un hombre que vive entre los demás hombres.

No es, en efecto, la creencia en los relatos históricos, por legítima que sea, quien puede darnos el conocimiento ni, por consecuencia, el amor de Dios. El amor de Dios nace de su conocimiento; recibimos este conocimiento de las nociones universales que se revelan por sí mismas y llevan en sí una certidumbre inmediata[9]. ¡Tan verdad es que la creencia en los relatos históricos no es condición necesaria para llegar a nuestro bien supremo! Aunque la creencia en los relatos his-

[9] *Etica*, II, 40. *Scholio*, 2, 45-49.

tóricos sea incapaz de darnos el amor y el conocimiento de Dios, no niego que su lectura sea muy útil en la vida civil, pues cuanto más observamos y mejor conocemos las costumbres de los hombres—acerca de los cuáles nada nos ilustra tanto como sus acciones—, nos es más fácil vivir seguros en comercio con ellos y acomodar nuestra vida y nuestra conducta a su genio, mientras sea racional hacerlo.

3.° Vemos también que esta ley divina natural no nos exige ceremonias, es decir, acciones en sí indiferentes, que se llaman buenas por convención y que representan, si se quiere, un bien necesario a la salvación o un fin cuyo motivo excede el alcance del espíritu humano. La luz natural no exige de nosotros nada que no sea capaz de hacernos comprender y demostrarnos claramente como bueno en sí o como medio de alcanzar la beatitud. En cuanto a esas acciones que no son buenas, sino por mandato o convención o como símbolos de algún bien real, son incapaces de perfeccionar nuestro entendimiento y no merecen ser llamadas más que vanas sombras que no pueden ponerse al lado de acciones verdaderamente buenas, de esas acciones hijas del entendimiento, que son como los frutos naturales de un alma sana. Es inútil insistir más sobre este punto.

4.° Hallamos, además, que el premio sumo de la ley divina es esta ley misma: conocer a Dios y amarle con verdadera libertad, con amor puro y constante. El castigo de los que violan esta ley es la privación de semejantes bienes, la servidumbre de la carne y un alma siempre vacilante y turbada.

Contestadas estas cuatro cuestiones, vamos a inquirir sobre las siguientes: 1.ª ¿Podemos por la luz natural concebir a Dios como un legislador o príncipe que da al hombre ciertas leyes? 2.ª ¿Qué enseña la Escritura respecto a la ley y a las luces naturales? 3.ª ¿Con qué objeto se instituyen en otro tiempo las creencias religiosas? 4.ª ¿Para qué sirve conocer la historia sagrada y creer en ella? Trataremos la primera y la segunda de estas cuestiones en el presente capítulo, dejando las otras dos para el siguiente.

Fácil es resolver la primera de estas cuestiones considerando la naturaleza de la voluntad de Dios, que no se distingue de su inteligencia sino para la razón humana; en otros términos, la voluntad de Dios y su entendimiento no son sino una sola y misma cosa, y toda la distinción que entre ellas se establece deriva de las ideas que nos formamos sobre el entendimiento divino [10].

Por ejemplo, cuando estamos atentos sólo a una cuestión, a saber: que la naturaleza del triángulo está contenida de toda eternidad en la naturaleza divina, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la naturaleza del triángulo; pero si llegamos a concebir que la naturaleza del triángulo está así contenida en la naturaleza divina por la sola necesidad de la naturaleza divina, y no por la necesidad de la esencia y naturaleza del triángulo, más todavía, si consideramos que la necesidad de la esencia y de las propiedades del triángulo, como verdades eternas, dependen sólo de la necesidad de la naturaleza y del entendimiento divino, y no de la naturaleza del triángulo, sucede que lo que hemos llamado entendimiento de Dios lo llamaremos voluntad divina o decreto divino.

Así, pues, decir que Dios ha querido que la suma de los ángulos de un triángulo fuese igual a dos rectos, o decir que Dios lo ha pensado, es decir una sola y misma cosa. De aquí se sigue que las afirmaciones o negaciones de Dios envuelven siempre una necesidad o verdad eterna [11].

Si, por ejemplo, Dios hubiera dicho a Adán [12]: «No quiero que comas de la fruta del árbol del bien y del mal», implicaría contradicción que Adán hubiese podido comer de esa fruta y sería imposible que lo hubiese hecho, envolviendo el decreto de Dios una necesidad y una verdad eternas. Sin embargo, según el relato de la Escritura, Dios prohibió a Adán que lo

---

[10] Esta idea la desarrolló Spinoza en *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae*. Hay una traducción inglesa de H. H. Britan, Open Court, 1905.

[11] *Tractatus Politicus*, II, 18, pág. 271 inglés.

[12] *Génesis*, cap. II, vers. 17.

hiciese y Adán no dejó de comer del fruto prohibido; luego debe entenderse necesariamente que Dios reveló a Adán solamente el mal que sufriría comiendo del fruto de aquel árbol, sin darle a entender que era necesario que aquel mal siguiese a su acción.

Y así sucedió, que Adán entendió aquella revelación no como verdad eterna y necesaria, sino como ley o mandamiento seguido de recompensa o de castigo, no por necesidad misma y naturaleza del acto cumplido, sino tan sólo por la voluntad de su Príncipe y su autoridad absoluta; de modo que esta revelación no tuvo el carácter de ley ni Dios fue semejante a un legislador o un príncipe sino para Adán, por la imperfección de su entendimiento.

En cambio, y por esta misma razón de falta de conocimiento, tomó el Decálogo carácter de ley a los ojos de los hebreos, que no conociendo la existencia de Dios como una verdad eterna, debieron considerar como leyes estas palabras del Decálogo: «Existe un Dios y a El sólo debe adorarse.» Si, por el contrario, Dios les hubiese hablado directamente y sin ningún medio corporal, hubiesen tomado esos preceptos del Decálogo, no como leyes, sino como verdades eternas.

Lo que decimos de los israelitas y de Adán debe entenderse igualmente de todos los profetas que escribieron leyes en nombre de Dios, y no concebían sus decretos como verdades eternas, porque no poseían de El un conocimiento adecuado. Tomaré por ejemplo a Moisés mismo, que comprendió, por la revelación que le fue hecho, cuál era el medio que debía emplearse para dar al pueblo israelita la unión más perfecta, conduciéndole a cierta región del mundo para constituir así una sociedad independiente, es decir, un Estado; comprendió también lo que convenía hacer para obligar a aquel pueblo del modo más seguro a la obediencia, pero no llegó a comprender lo que no le había sido revelado, es decir, que los medios adoptados eran los mejores y que, una vez sometido el pueblo a la obediencia en la comarca a que le había conducido, conseguirían los hebreos el fin que anhelaban.

He aquí por qué comprendió Moisés todas estas cosas, no

como verdades eternas, sino como preceptos y mandamientos; he aquí por qué las prescribió como leyes divinas, y en su consecuencia, se presentó a Dios como legislador o rey misericordioso, justo, etcétera, aunque todos estos atributos no pertenecen sino a la naturaleza humana, y deben suprimirse de la divina [13]. Creo, pues, que de este modo deben entenderse todos los profetas que han prescrito leyes en nombre de Dios; no, sin embargo, el Cristo.

Es preciso comprender, en efecto, que el Cristo, aunque parezca también haber dictado leyes en nombre de Dios, comprendía las cosas en su verdad de un modo adecuado, puesto que ha sido, más bien que un profeta, la palabra misma de Dios. Por la mente del Cristo (según hemos mostrado en el capítulo I) Dios ha revelado al género humano ciertas verdades, como había hecho antes con los judíos, por los ángeles, por una voz creada, por visiones, etcétera. Y sería tan irracional pretender que Dios acomodó sus revelaciones a la palabra misma de Cristo, como sostener que en las revelaciones anteriores concedidas a los profetas acomodó su palabra a las opiniones de los ángeles, es decir, a las opiniones de una voz fingida o de una visión; desde luego, nada más absurdo de suponer. Añádase a esto que el Cristo no fue enviado únicamente a los hebreos, sino a todo el género humano, y que, por consiguiente, no bastaba acomodar sus pensamientos a las opiniones de los judíos, sino que era preciso adaptarlas a las opiniones y a los principios que son comunes a todo el género humano, o sea, a las nociones universales y verdaderas.

Ahora bien, de que Dios se haya revelado al Cristo o al alma del Cristo de un modo inmediato, y no como a los profetas, por palabras y por imágenes, sólo puede entenderse que el Cristo ha percibido las cosas reveladas en su verdad, o que las ha comprendido. Porque realmente comprender una cosa es concebirla por la sola fuerza del espíritu puro, sin palabras y sin imágenes. Jesucristo ha percibido la revelación

---

[13] *Etica*, II, Sch. 3.

divina de un modo adecuado. Si la ha presentado bajo forma de ley, entiendo que ha sido por la ignorancia y pertinencia del pueblo. Obrando así Jesucristo ha desempeñado el papel de Dios, puesto que, como El, se ha puesto al alcance del vulgo. También puede observarse que se expresa, en general, de un modo oscuro, aunque un poco más claro que el de los profetas, y que expone las cosas reveladas bajo la forma de parábolas, sobre todo cuando se dirige a cierta clase de hombres (véase Mateo, cap. XIII, vers. 1 y sgs.), a quienes no era dado comprender el reino de los cielos. Sin duda, a los que fuesen capaces de comprender los misterios celestes, les hubiese enseñado las cosas reveladas, no como leyes, sino como verdades eternas. En este sentido los libertó de la esclavitud de la ley, al mismo tiempo que la confirmaba y la establecía más profundamente en sus corazones. De este modo parece que hay que entender varios pasajes de Pablo, señalados antes en la Epístola a los Romanos, el capítulo VII, vers. 6, y el III, versículo 28. Convengo que allí no se explica abiertamente, y que, según declara (Mateo, cap. III, vers. 5, y cap. VI, versículo 19) habla de tales cosas al estilo de los hombres, como dice claramente cuando da a Dios el nombre de Justo. También, sin duda, a causa de la debilidad de la carne, presenta a Dios como misericordioso, colérico, irritado, etcétera. Es evidente que en todos estos pasajes adapta su palabra al estilo del vulgo, o como él mismo dice (Epístola 1.ª a los Corintios, capítulo II, vers. 1 y 2), de los hombres carnales. Por eso en la Epístola a los Romanos (cap. IX, vers. 18) enseña formalmente que la cólera de Dios y su misericordia dependen, no de las obras del hombre, sino tan sólo de la elección de Dios; es decir, de su voluntad; y más arriba declara (cap. III, vers. 18) que no son las obras prescritas por la ley las que hacen justo al hombre, sino únicamente la fe (V. Ep. ad Rom., cap. III, vers. 28), por la cual entiende claramente no otra cosa que el pleno consentimiento del alma; no pudiendo, en fin, nadie, según tal doctrina, llegar a ser feliz, sino teniendo en sí el espíritu del Cristo (Mateo, cap. VIII, vers. 9); o, en otros términos, comprendiendo las leyes de Dios como verdades

eternas. Afirmemos, pues, que tan sólo para ponerse al alcance del vulgo por la imperfección de su conocimiento, se representa a Dios con los rasgos de un legislador o de un príncipe, y se le dan los nombres de justo, misericordioso y otros semejantes. En realidad, Dios obra y dirige todas las cosas por necesidad de su naturaleza y de su perfección; sus decretos y aboliciones son verdades eternas y envuelven siempre una necesidad absoluta. Este era el primer punto que quisiéramos proponer y formar.

Llegamos ya al segundo punto; veamos, recorriendo las Santas Escrituras, lo que nos enseña respecto a la luz natural y a la ley divina. Lo primero que encontramos es la historia del primer hombre, en que se dice que Dios ordenó a Adán [14] no tocase la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal. Creo debe entender este relato en el sentido que Dios mandó a Adán hacer el bien, como bien y no como contrario del mal; es decir, hacer el bien por amor del bien, y no por temor del mal, porque, como ya hemos indicado, el que obra el bien por conocimiento verdadero y por amor del bien, obra con su alma libre y constante, en tanto que aquel a quien sólo el temor del mal lleva al bien, obra como esclavo, bajo la presión del mal, y como dominado por una fuerza extraña [15]. Por consiguiente, el mandato que Dios dio a Adán abraza toda la ley divina natural, y concuerda perfectamente con los mandamientos de la razón universal. No sería difícil explicar en este sentido toda la historia, o, por mejor decir, toda la parábola del primer hombre; pero prefiero abandonar esta empresa, ya porque me es imposible estar absolutamente seguro de que mis interpretaciones respondan con exactitud al pensamiento del escritor sagrado, ya también porque se cree generalmente que esta historia del primer hombre es un relato desnudo y sencillo y no una parábola. Es, pues, preferible que yo busque citas de la Escritura, y principalmente las que han salido de la boca de un hombre que excedió a todos los sabios

---

[14] *Génesis*, cap. II, vers. 17.

[15] *Etica*, IV, 63. Parece también una alusión a Hobbes. *(N. del T.)*

de su tiempo por la fuerza de su razón natural, y cuyas sentencias tienen a los ojos del pueblo una autoridad más santa que la de los mismos profetas. Me refiero a Salomón, cuya prudencia y sabiduría son más celebradas en la Escritura que su piedad y su carácter de profeta. Dice este sabio rey en sus Proverbios, que la inteligencia humana es la fuente de la vida verdadera, y que el mayor de los males es la ignorancia. He aquí sus mismas palabras (cap. XVI, vers. 22): «La fuente de la vida es la inteligencia de aquel que es dueño de la inteligencia [16], y el suplicio de los espíritus ciegos está en su ceguedad misma.» Se observará aquí que la palabra vida significa verdad, como es evidente en el Deut. (XXX, versículo 19). De este modo, el fruto de la inteligencia está todo entero en la vida verdadera, y el castigo consiste sólo en la privación de esta vida. Lo que concurre perfectamente con nuestra cuarta observación sobre la ley divina natural [17], que esta fuente de vida, es decir, la inteligencia, sea únicamente la que da leyes a los hombres sabios, como hemos demostrado más arriba, resulta del modo más explícito de estas sabias palabras de Salomón: «Ley de sabio (cap. XIII, versículo 14), manantial de vidas», o en otros términos, según se desprende del texto, la inteligencia.

He aquí ahora (cap. III, vers. 13) palabras decisivas que enseñaron que la inteligencia constituye la dicha y la felicidad del hombre y da al alma la tranquilidad verdadera: «Feliz, dice, el varón que ha encontrado la ciencia; feliz el hijo del hombre que es rico de inteligencia.» El mismo (vers. 16 y 17) dice que la inteligencia da directamente la longitud de los días, e indirectamente las riquezas y la gloria. «Sus caminos (los revelados por la inteligencia) son bellos y en todos sus

---

[16] Hebraísmo; se llama señor o dueño de una cosa al que tiene alguna cosa o la contiene en su naturaleza. Así se dice en hebreo señor de las alas al ave, porque tiene alas; señor de la inteligencia al inteligente, porque tiene inteligencia. (N. del traductor señor Reus y Bahamonde. La misma observación está en la edición inglesa y francesa.)

[17] Véase pág. 21 de este mismo capítulo.

senderos reina la paz.» Como se ve, según Salomón, sólo los sabios viven con ánimo paciente y constante, mientras que el alma de los impíos está agitada por mil pasiones contrarias, incapaz, como dice igualmente Isaías (cap. LVII, vers. 20), de gozar nunca de paz ni de reposo [18].

Lo que debemos observar con más cuidado en estos proverbios de Salomón es lo que dice en el capítulo II, pues sus palabras confirman nuestra doctrina de modo clarísimo. He aquí el comienzo de ese capítulo, versículo 3: «Porque si invocáis la sabiduría y si os sometéis a la inteligencia, comprenderéis el temor de Dios y encontraréis la ciencia de Dios (o, traduciendo mejor, el amor de Dios, puesto que el nombre de *jadah* tiene dos sentidos). *Dios es, en efecto, quien da la sabiduría, y la ciencia y la prudencia (nacen) de su boca.*» Resulta clarísimamente de estas palabras: 1.°, que la sabiduría, es decir, la inteligencia, únicamente nos enseña a temer a Dios racionalmente, o sea, a darle culto verdaderamente religioso; 2.°, que la sabiduría y la ciencia manan de la boca de Dios y Dios es quien las dispensa. Esto mismo habíamos afirmado más arriba enseñando cómo nuestra ciencia y nuestro entendimiento dependen de la idea o conocimiento de Dios y tienen en esta idea su origen y su culminación. Salomón continúa (vers. 9) afirmando categóricamente que esta ciencia de Dios contiene la verdadera moral y la verdadera política, que de ella se deducen. «Entonces, dice, comprenderéis la justicia y el juicio, y los caminos rectos, todo buen sendero.» No contento, añade para mayor claridad: «Cuando la ciencia penetre en tu corazón y te sea dulce la sabiduría, entonces tu providencia [19] velará sobre vosotros y tu prudencia os guardará.»

Todo esto está perfectamente acorde con la ciencia natural; sólo después de haber conocido la naturaleza de las cosas y gustado las excelencias de la ciencia, es posible fijar las bases

---

[18] *Etica*, IV, 33.

[19] Todas las traducciones que he consultado indican que *merime* implica reflexión, deliberación y vigilancia, en cuyo sentido hay que entender *providencia*. *(N. del T.)*

de la moral y comprender la verdadera virtud. Podemos igualmente afirmar por las palabras de Salomón, el principio de que la dicha y la tranquilidad del hombre entregado a la cultura de la inteligencia natural consiste más que en la fortuna (socorro externo de Dios), en su virtud interior (socorro interno de Dios), ya que por la vigilancia, la acción y el buen consejo se llega sobre todo a conservarlas. No debo pasar en silencio en este lugar un pasaje de Pablo en el capítulo I, versículo 20 de la Epístola de los Romanos, en que se dice (me sirvo de la traducción dada por Tremellius según el texto siríaco): «Las cosas ocultas de Dios, su poder y su divinidad eterna, se han hecho visibles en sus criaturas, que las comprenden por la luz de su inteligencia desde el principio del mundo, y aquellos que no las vean, no tienen excusa»[20].

Paréceme que esto significa bastante claramente que todo hombre comprende por la luz natural la fuerza y la divinidad eterna de Dios, de las que puede saber y deducir lo que debe hacer y lo que debe evitar, de donde Pablo formula la consecuencia de que el que no siga esta luz no tiene excusa y no puede pretextar ignorancia. Esto tiene pleno sentido si habla del conocimiento sobrenatural de Dios, de la pasión y resurección de Cristo, según la carne, etcétera. Por eso continúa en estos términos (vers. 24): «He aquí por qué Dios los ha abandonado a la inmunda concupiscencia de su corazón»; y sigue de este modo hasta el fin del capítulo describiendo los vicios que nacen de la ignorancia y su castigo. Esta doctrina concuerda plenamente con el proverbio de Salomón ya citado (cap. XVI, vers. 22): «El suplicio de los espíritus ciegos está en su ceguedad misma»[20].

Nada, pues, hay de sorprendente en el pensamiento de Pablo de que los malos no tienen excusa. Cada uno recogerá según haya sembrado: del mal saldrá necesariamente el mal, si el culpable no se corrige; y del bien nacerá el bien, si en

---

[20] Enmanuel Tremelius, *Novum Testamentum ex syriaco latinum*, Génova, 1569.

[21] *Supplicium stultorum est stultitia*, dice el texto latino.

él persiste el que le cumple. Afirmemos, finalmente, que las Santas Escrituras reconocen completamente la luz natural, el conocimiento que por ésta tenemos de la ley divina [22]. Este es todo el objeto del presente capítulo.

[22] Dice el texto: *Scriptura itaque lumen et legem divinan naturalen absolute commendat. (N. del T.)*

CAPITULO V *

DE LAS RAZONES POR QUE FUERON INSTITUIDAS LAS CEREMONIAS Y DE LA FE EN LAS HISTORIAS; ES DECIR, POR QUE RAZON Y A QUIENES SEA NECESARIA

Hemos visto en el capítulo anterior que la ley divina que nos hace verdaderamente felices y nos enseña la vida verdadera es común a todos los hombres; y como la hemos deducido de la sola consideración de la naturaleza humana, debe reconocerse que es innata a la razón y que está, por así decirlo, grabada en ella. Habiendo sido las ceremonias religiosas, al menos las que se encuentran en el Antiguo Testamento, instituidas únicamente para los hebreos y apropiadas a los intereses de su Estado hasta el extremo de que la mayor parte de ellas no podían celebrarse por los particulares, sino por toda la nación reunida, se deduce que nada tienen que ver con la ley divina ni pueden servir de nada para la virtud o para la beatitud. Se refieren, pues, exclusivamente, a la elección de hebreos, es decir (como hemos demostrado en el ca-

* De este capítulo damos sólo una parte siguiendo, como en los demás casos, el criterio de A. G. Wernham.

pítulo III), a su bienestar material y a la tranquilidad de su Estado. No han debido usarse, por consiguiente, sino en tanto que aquel Estado existía. Si, pues, en el Antiguo Testamento se refieren estas ceremonias a la ley divina, débese sencillamente a que estaban fundadas sobre la revelación, o al menos sobre bases que la revelación había dado. Por lo demás, como una razón, por sólida que pueda ser, no ha hecho nunca gran efecto sobre los teólogos, voy a limitarme a confirmar con autoridades de la Escritura lo que ya he establecido en otra forma, y para arrojar mayor claridad sobre esta materia explicaré en qué sentido y cómo esas ceremonias sirvieron para el establecimiento y conservación del Estado hebreo. Nada enseña más claramente Isaías que este punto de que la ley divina considerada en sí misma no consiste en las ceremonias sino en la ley universal que muestra la verdadera razón de vivir. En el capítulo I, versículo 10, el profeta invita a su pueblo a aprender de él la ley divina, y después de haber excluido toda especie de sacrificios y de fiestas, se la enseña al fin (vers. 16 y 17), haciéndola consistir por completo en la purificación del alma, la práctica de la virtud, la costumbre de las buenas acciones y, en fin, la caridad con los necesitados. El testimonio del salmista no es menos claro cuando dice, refiriéndose a Dios (salmo XL, vers. 7 y 9): «Ni sacrificios ni presente no envoluntaste; orejas [1] tajaste a mí, no demandaste alçación (holocausto) ni (limpieza) oblación y para hacer tu voluntad, Dios mío, envolunté tu ley en mis entrañas» [2]. El salmista entiende por ley de Dios aquella que está grabada en el fondo de nuestras entrañas, y la separa por completo las ceremonias, porque no son buenas por naturaleza sino por el hecho de su institución, y no están grabadas en la razón. Podría citar un gran número de pasajes de la Escritura para confirmar mi doctrina; pero los dos que preceden bastan a mi ob-

---

[1] Expresión utilizada para indicar la inteligencia. *(Nota de Spinoza.)*

[2] El traductor español señor Reus, por razones que ignoro, dejó este texto en español arcaico. Es muy expresivo y lo respeto. *(Nota del traductor.)*

jeto. Consta igualmente de la Sagrada Escritura que las ceremonias carecen de aplicación para la beatitud verdadera y sólo atienden a la prosperidad material del Estado. La Escritura, en efecto, no ofrece como premio de la exacta observación de las ceremonias sino ventajas y placeres corporales; sólo la ley divina universal da beatitud. Recorramos los cinco libros llamados comúnmente de Moisés y no se encontrará en ellos ofrecida otra recompensa que la felicidad temporal, los honores, la fama, la victoria, las riquezas, los placeres, la salud, etc.

Y aun cuando aquellos cinco libros contienen además de las ceremonias muchos preceptos morales, ninguno de esos preceptos tiene el carácer de prescripción universal para todos los hombres. Son mandatos puestos al alcance de los hebreos y particularmente apropiados a su genio, que sólo tienen relación con la prosperidad de su Estado. Por ejemplo, Moisés ordena a los judíos no robar y no matar, no a título de doctor ni de profeta, sino como legislador y soberano. En efecto, no se funda en argumentos racionales para imponer tales mandamientos, sino en las penas impuestas a la desobediencia, penas que pueden y deben ser distintas, según el genio de cada pueblo, según enseña la experiencia muy claramente. Por ejemplo, digo que Moisés, prohibiendo el adulterio, no tenía presente sino el interés del Estado, porque si hubiese querido imponer una prescripción moral, que no se refiere solamente a la tranquilidad del Estado sino también a la tranquilidad y a la verdadera beatitud de las almas, en vez de condenar solamente la acción exterior, habría condenado más aún el consentimiento interior del alma, como hizo más tarde Jesucristo, que enseñó solamente principios universales de moral (véase Mateo, cap. V, vers. 2). Por esta razón, Cristo prometió a sus elegidos un premio espiritual diferente en todo a las recompensas materiales de Moisés. Jesucristo, repito, tuvo por misión no conservar tal o cual Estado o instituir leyes, sino enseñar a los hombres la ley universal; según esto es fácil ver que no derogó la ley de Moisés, no queriendo introducir en el Estado leyes nuevas; al contrario, nada deseó

tanto como enseñar la moral y distinguirla de las leyes civiles. Si obraba de este modo era, sobre todo, a causa de la ignorancia de los fariseos, persuadidos de que la vida perfecta era defender los derechos del Estado, es decir, la ley de Moisés, que ya hemos visto qué buscaba y que había servido menos para ilustrar a los hebreos que para someterlos con la fuerza.

... ...

Creo haber confirmado bastante mi doctrina con la autoridad de la Escritura. Fáltame explicar cómo y bajo qué relación las ceremonias religiosas han servido para el establecimiento y conservación del Estado hebreo, y voy a hacerlo lo más brevemente posible, y apoyándome en los principios más generales. La sociedad no es solamente útil a los hombres para la seguridad de la vida frente a los enemigos, tiene otras muchas ventajas, y les es necesaria por otras muchas razones, porque si los hombres no se prestasen mutuamente ayuda, había de faltarles arte y tiempo para sostener y conservar su existencia. No todos los hombres son igualmente hábiles para todas las cosas, ni hay tampoco ninguno capaz, por sí solo, de satisfacer todas las necesidades propias. Faltarían, repito, fuerza y tiempo a cada individuo, aunque fuese sólo para labrar la tierra, sembrar el trigo, segarlo, molerlo, cocerlo, tejer su vestido y fabricar su calzado, sin hablar de una multitud de artes y de ciencias necesarias a la perfección y bienestar de la naturaleza humana. Por eso vemos a los hombres que viven en la barbarie, arrastrar una existencia miserable y casi brutal, advirtiendo que ni los pocos recursos de que disponen, por groseros que sean, los tendrían, si mutuamente no se prestasen el socorro de su industria. Claro es que si los hombres hubiesen sido organizados por la naturaleza de modo que la razón dirigiese siempre sus deseos, la sociedad no tendría necesidad de leyes; bastaría enseñar a los hombres los verdaderos preceptos de la moral, para que hiciesen espontáneamente, sin violencia y sin esfuerzo, todo lo que les fuese verdaderamente útil.

Pero la naturaleza humana está constituida de modo muy diferente. Busca cada uno, sin duda, su interés; pero ni es la razón regla y canon de nuestros deseos, en la mayoría de los casos, ni ella decide sobre la utilidad de las cosas, sino que, más a menudo, son la pasión y las afecciones ciegas del alma sin cuidado de los demás objetos ni del porvenir. Resulta de esto, que ninguna sociedad puede subsistir sin poder y sin una fuerza, y por consiguiente, sin leyes que gobiernen y dirijan el desenfreno de las humanas pasiones [3]. Sin embargo, la naturaleza humana no se deja sujetar enteramente, como dice Séneca el trágico [4]: «Nadie puede sostener por mucho tiempo un gobierno violento; los moderados permanecen.» El que sólo obra por miedo, no tiene en cuenta sus inclinaciones, no discute si es útil o necesario lo que se le manda, sólo intenta salvar su cabeza y escapar al suplicio que le amenaza. Es imposible a los súbditos, en caso semejante, no alegrarse del daño que suceda al señor, aunque este mal recaiga sobre ellos mismos, no buscarle toda clase de infortunios, y alegrarse de los que le sobrevengan; nada nos parece tan duro como estar sujetos a nuestros semejantes y vivir bajo su ley; y que es sumamente difícil quitar al hombre la libertad una vez que se le ha dado.

Dedúcese de esto: primeramente, que el poder debe estar, mientras sea posible, en las manos de la sociedad entera [5] para que cada uno se obedezca a sí mismo, y no a su semejante, o si se da el poder a un pequeño número, o a uno solo, este depositario únicamente de la autoridad debe tener en sí algo que le eleve sobre la naturaleza humana, o al menos esforzarse porque lo crea el vulgo. En segundo lugar, las leyes en cualquier Estado deben estar organizadas de modo que los hombres se sujeten menos por el temor del castigo que por la esperanza de los bienes que más desean, porque de este modo cada uno cumplirá su deber con entusiasmo.

---

[3] Es un comentario a Hobbes que se complementa en el cap. XVII de este mismo libro. *(N. del T.)*

[4] Séneca, *Troades*, 258,9.

[5] *Tota societas*, dice el texto latino. *(N. del T.)*

Finalmente, puesto que la obediencia consiste en aceptar los mandatos, sólo en virtud del poder de quien los prescribe [6], se deduce que en una sociedad en que el poder está en manos de todos, y las leyes se hacen con el común consejo, nadie está sujeto a la obediencia, y aumente o disminuya el rigor de las leyes, el pueblo es siempre y por completo libre, puesto que obra por su propio consentimiento y no por miedo a una autoridad extraña. Justamente lo contrario sucede en un gobierno absoluto: todos los ciudadanos obedecen por la autoridad de uno solo, y si no han recibido desde la infancia el hábito de estar pendientes de los labios del Gobierno, será muy difícil al soberano introducir nuevas leyes y arrebatar al pueblo la libertad que alguna vez haya tenido.

Habida cuenta de un modo general de estos principios, paso a la república de los hebreos. A la salida de Egipto, no sufriendo ya el yugo de ninguna nación extraña, los hebreos podían a su antojo darse nuevas leyes e instituciones y establecer tal o cual gobierno, ocupar, en resumen, el país que más les conviniera. Para nada, sin embargo, eran más incapaces que para establecer una legislación sabia y gobernarse por sí mismos; casi todos eran ignorantes, y las miserias de la esclavitud les habían enervado el ánimo. Fue preciso que el poder se encontrase en manos de un solo hombre, y que este hombre tuviese autoridad sobre todos y los hiciese obedecer por la fuerza; en una palabra, que estableciese las leyes y se encargase de interpretarlas por el porvenir.

Moisés no tuvo trabajo alguno para conservar este poder. Era un hombre al que elevaba sobre todos su virtud divina y supo hacerla respetar por el pueblo y dar de ella numerosos testimonios. (Véase el Exodo, cap. XIV, vers. 44; cap. XXIX, versículo 9.) Gracias a esta abundante virtud divina instituyó las leyes y prescribió su ejecución, poniendo todo su cuidado en que el pueblo cumpliese su deber por su propio impulso y no por miedo. Dos razones principales le aconsejaban obrar de este modo: la obstinación del pueblo (que la fuerza sola

---

[6] Es una definición hobbessiana de la que Spinoza saca consecuencias democráticas. *(N. del T.)*

no podía vencer) y la guerra, siempre amenazadora. Sabido es que para vencer en la guerra hace más falta animar a los soldados que aterrarlos con amenazas y suplicios, porque entonces cada uno tiene más celo por hacer notar su valor y su grandeza de alma, que tendría para evitar su castigo. Por eso Moisés, por virtud divina y por orden divina, introdujo la religión en el gobierno; de este modo el pueblo cumplía su deber por devoción y no por miedo. También Moisés atrajo a los judíos por medio de beneficios y les hizo en nombre de Dios las más brillantes promesas. Fueron sus leyes no muy severas y creo que todos convendrán en esto, si estudian bastante estas leyes, especialmente si tienen en cuenta todas las condiciones requeridas para condenar a un culpable.

Finalmente, para que el pueblo, que era incapaz de gobernarse por sí mismo, estuviese pendiente de los labios del gobernante, no dejó nada al arbitrio de aquellos hombres que una larga esclavitud había acostumbrado a la obediencia, haciendo, por el contrario, imposible que obrasen un solo instante sin recordar la ley y obedecer sus prescripciones; es decir, la voluntad del soberano [7]. Para trabajar la tierra, para sembrar, para coger las mieses, no podían seguir su voluntad, sino una regla precisa y determinada. No era sólo esto: no podían comer, vestirse, rasurar su cabeza o su barba, moverse un instante, nada, en una palabra, sin sujetarse a las órdenes y a las prescripciones de la ley. Y no solamente sus acciones estaban reguladas de antemano, sino que tenían la obligación de hacer en el umbral de su casa, sobre sus manos y sobre sus frentes, signos que sin cesar les recordaban la obediencia. De este modo se ve que el objeto de las ceremonias fue que los hombres siguiesen otra voluntad que la suya, y que cada uno de sus pensamientos y de sus acciones fuese un testimonio de que no dependían de sí mismos, sino de un poder extraño. Pero de esto resulta que las ceremonias no tienen relación alguna con la beatitud y que todas las del Antiguo Testamento, en una palabra, la ley de Moisés entera,

---

[7] *A solo imperantis arbitrio pendebat*, dice el texto latino. *(Nota del traductor.)*

no se refiere sino al Estado de los hebreos y, por consiguiente, a sus intereses materiales. En lo que respecta a las ceremonias del Cristianismo, como el bautismo, la cena, las fiestas y los rezos públicos, y todas las demás ceremonias comunes a todos los cristianos, suponiendo que hayan sido instituidas por Jesucristo o por los Apóstoles (cosa que no está, a mi juicio, suficientemente demostrada), no son otra cosa que signos exteriores de la Iglesia universal; no tienen nada de su institución que interese a la beatitud, ni debe atribuírseles ninguna virtud santificante[8]. Aun cuando no han sido establecidas por razón política, su objeto no es otro que mantener unida la sociedad. El hombre que vive en la soledad no está obligado a ponerlas en práctica, y los que habitan un Estado en que la religión cristiana está prohibida, se ven obligados a prescindir de todas estas ceremonias, lo que no les impide poder gozar la beatitud.

Basta el ejemplo del Japón, donde se sabe que está prohibido practicar el cristianismo, y donde la Compañía de las Indias Orientales ordena a los holandeses que allí habitan renunciar a la profesión externa de la religión. Considero inútil añadir más ejemplos, y aunque me sería fácil deducir lo que he dicho de la autoridad del Nuevo Testamento y otros testimonios irrebatibles, prefiero pasar delante para llegar a otro objeto más digno de examen. Voy, pues, sin insistir más, a tratar el segundo punto de este capítulo y a hacer ver en qué relación es necesaria la creencia en la verdad de los relatos históricos que se contienen en la Escritura. Para ilustrar esta materia con la luz natural, creo que debe procederse como sigue. El que aspire a persuadir a los hombres y pretenda persuadirles de algo que no es evidente por sí mismo, está obligado a apoyarse en una autoridad como la razón o la experiencia; y debe invocar el testimonio de los hechos demostrados por los sentidos, o partir de principios axiomáticos intelectuales, evidentes. Si la experiencia no está acompañada de una inteligencia clara y precisa de los hechos, se

---

[8] *Aliquid sanctimoniae in se habeant*, dice el texto latino. *(Nota del traductor.)*

podrá tal vez seducir, pero será imposible, sobre todo, en materias intelectuales que no caen bajo los sentidos, llevar al entendimiento la luz disipadora de tinieblas que provienen sólo de los axiomas intelectuales, porque tiene su origen en la fuerza misma del entendimiento y en el orden de sus percepciones. De otro lado, como es preciso las más de las veces para deducir las cosas de nociones intelectuales un largo encadenamiento de percepciones y además una penetración cuidada y perspicacia muy raras, los hombres prefieren instruirse por la experiencia a deducir sus percepciones intelectuales enlazando las unas a las otras desde un pequeño número de principios. De lo que se sigue, que el que quiere persuadir de una doctrina a los hombres y hacerla comprender en sus pormenores no ya a todo el mundo, sino a una nación entera, debe fundarla en la experiencia solo y poner sus razones y sus definiciones al alcance de la gente común que constituye la mayor parte de la especie humana; de otro lado, sujetándose a enlazar sus razonamientos y a disponer sus definiciones en el orden más conveniente a la relación rigurosa de las ideas, no escribe más que para los doctos, ni puede ser comprendido sino de un número de individuos muy pequeño con relación a los demás. Así se concibe que también habiendo sido la Escritura revelada primero para una nación y para todo el género humano, las verdades que contiene hayan debido ser puestas al alcance del vulgo y demostradas sólo por la experiencia. Me explicaré: En cuestiones especulativas, la enseñanza que la Escritura quiere se reduce a éstas: que existe un Dios o un Ser que ha hecho todas las cosas y que las dirige y las conserva con una sabiduría infinita; que ese Dios cuida de los hombres, es decir, de los que viven en la piedad y en la virtud, y que castiga a los demás con múltiples suplicios y los separa de los buenos.

La Escritura demuestra todo esto por las experiencias, es decir, por una serie de relatos históricos; no da definiciones; proporciona sus palabras y sus pruebas a la inteligencia del pueblo, y aunque la experiencia sea incapaz de darnos conocimiento alguno claro de lo que enseñan las Escrituras, y de

hacernos comprender lo que es Dios, por qué conserva y dirige todas las cosas, por qué, en fin, cuida de los hombres, tiene, sin embargo, para instruir e ilustrar a los hombres, tanta fuerza como es necesaria para obligar a las almas a la obediencia y a la devoción. A mi juicio esto muestra claramente a quiénes y por qué razón es necesaria la fe en los relatos de las Sagradas Escrituras. Se ve, clarísimamente en efecto, que el pueblo, cuyo genio grosero es incapaz de percibir las cosas de un modo claro y distinto, no puede absolutamente prescindir de esos relatos. Además, quien niega los relatos de la Escritura, porque no cree en Dios ni en su providencia, es un impío; pero que aquel que sin conocerlos sabe por la luz natural que existe un Dios y otras verdades que decimos a cada momento, si lleva constantemente una vida dirigida por la razón, será absolutamente dichoso; y aún entiendo que mucho más dichoso que el vulgo, puesto que posee, no sólo una creencia verdadera, sino una concepción clara y distinta de esta creencia. Resulta, para concluir, de los principios afirmados que un hombre que no conozca la Escritura ni se halle ilustrado por la luz natural, sobre los grandes objetos de la fe, tal hombre, repito, no es un impío, ni un contumaz, sino algo inhumano, casi un bruto, un ser abandonado de Dios.

Además, nótese bien, al decir que el conocimiento de los relatos de la Escritura es necesario al pueblo, no hablamos de todas las historias contenidas en los libros santos, sino tan sólo de las principales, quiero decir, de aquellas que pueden, sin ayuda de las otras, según dijimos, poner en claro las verdades de la fe y sacudir fuertemente el alma de los hombres. Si todos los relatos de la Escritura fuesen necesarios para establecer la doctrina que enseña, y si hubieran de comprenderse todos a la vez para deducir de ellos una conclusión práctica, el conocimiento de la religión excedería, no digo al común de la gente, sino a todos los humanos, y sería absolutamente imposible estar atento a tal número de relatos históricos con el cortejo de todos sus detalles y las consecuencias doctrinales que habrían de deducirse de ellos. En cuanto a mí, trabajo me cuesta creer que los mismos que nos han

transmitido la Escritura, tal como hoy la poseemos, hubiesen tenido genio bastante poderoso para alcanzar tan gran objeto, y aún creo menos que no pueda entenderse la doctrina de la Escritura sin conocer los disturbios domésticos de la familia de Isaac [9], los consejos de Ahitophel a Absalón [10], la guerra civil de los hijos de Judah y de Israel y otras historias de este género, porque entonces sería preciso creer que los primeros judíos del tiempo de Moisés no han podido conocer la verdad sobre Dios con tanta facilidad como los contemporáneos de Erza. Todo se explicará con más extensión en el curso de la obra.

No estará, pues, el vulgo obligado a conocer de entre los relatos históricos sino aquellos que con más fuerza llevan las almas a la devoción y a la obediencia. Pero como tampoco es capaz de hacer por sí mismo este discernimiento, puesto que se prenda, sobre todo, no de la doctrina contenida en el texto, sino del relato mismo con las circunstancias singulares e imprevistas que en él se encuentran, necesita el pueblo no sólo el conocimiento de la Escritura, sino pastores, ministros de la Iglesia que le den una enseñanza proporcionada a la debilidad de su inteligencia. Para no divagar, volvamos a la conclusión que queríamos establecer, esto es, que la creencia en los relatos históricos, sean éstos los que sean, nada tiene que ver con la ley divina, ni puede por sí misma conducir a los hombres a la beatitud; finalmente, que no tienen otra utilidad que la de la doctrina contenida en ella, la cual puede hacer ciertos relatos históricos preferentes a otros. Desde este punto de vista, los relatos del Antiguo y Nuevo Testamento son superiores a los de la historia profana, y se distinguen entre sí por grados diversos de excelencia, según puedan deducirse de ellos creencias más o menos saludables. Si alguno comienza a leer la Escritura prestando su fe a todos los relatos sin fijar la atención en la doctrina que se desprende de ellos ni aplicarla a su propia enmienda, será exactamente como si leyera

---

[9] Véase *Génesis*, cap. XXVI, vers. 14 y sigs.

[10] Véase 2 Samuel, cap. XVI, vers. 20 y sigs.; cap. XVII, vers. 1 y siguientes.

el Corán o algún poema dramático [11] o esas crónicas vulgares que todo el mundo lee con ligereza, mientras, al contrario, como dijimos, el que no conozca de ningún modo la Escritura, pero tenga el alma llena de creencias saludables y la conducta dirigida por la razón, afirmo desde ahora que es verdaderamente dichoso, y el espíritu de Cristo está en él.

Por completo contrario a esto es el sentimiento de los judíos: pretenden que las creencias verdaderas y la verdadera regla de conducta de nada sirven a la beatitud, en tanto que los hombres no están iluminados sino por la luz natural y no conocen la ley de Moisés. He aquí las palabras textuales de Maimónides, que se atreve a profesar franca y abiertamente esta doctrina (Reyes, cap. VIII, vers. 11): «El que recibe los siete mandamientos [12] y los ejecuta con celo, debe ser contado entre los piadosos de las naciones y los herederos del mundo futuro; a condición, sin embargo, de que reciba y practique esos mandamientos, porque Dios los ha dado a su ley y los ha revelado por intercesión de Moisés, después de haberlos ya prescrito al hijo de Noé; pero si no practica los mandamientos de Dios sino por natural inspiración de la razón, no será ya un habitante del reino celeste, ni uno de los piadosos ni uno de los sabios de entre las naciones.» Estas son las palabras de Maimónides, a las cuales Rabbi Joseph, hijo de Shem Tob, en su libro titulado *Kebod Elohim*, es decir, *Gloria de Dios*, añade que Aristóteles (el mejor de los autores según él, y que en su moral ha llegado a la perfección), Aristóteles mismo, aun habiendo comprendido la verdad en su Etica y no habiendo descuidado nada esencial, no ha podido, sin embargo, conseguir su salvación, por no haber conocido los principios que afirman como enseñanzas divinas reveladas por la voz de los profetas, sino como datos dictados por la razón.

---

[11] *Poëtarum fábulas scenicas*, dice el texto.

[12] *N. B.* Los judíos creían que Dios había dado a Noé siete mandamientos, y que a éstos solos se hallaban obligadas todas las naciones; sin embargo, dio únicamente a la hebrea un número mayor para hacerla más feliz que a las restantes. (Nota del traductor español señor Reus.)

Confío en que se reconocerá que semejantes teorías no son sino quimeras sin fundamento alguno en la razón ni en la Escritura, de tal suerte, que basta exponerlas para que queden por sí mismas refutadas. No quiero discutir la opinión de los que pretenden que la luz natural nada bueno tiene que enseñarnos respecto a la salvación. No conociéndose los que tal dicen a sí mismos una recta razón, no pueden probar sus razones, y aun cuando se enorgullezcan de poseer un conocimiento superior a la razón, no es esto sino una quimera claramente irracional, como claramente demuestra su manera habitual y ordinaria de vivir. Añadiré tan sólo sobre esto, para terminar, que a nadie puede conocerse sino por sus obras. Aquel que sea rico en frutos de este género, es decir, que posea la caridad, la alegría, la paz, la paciencia, no tiene la Ley contra sí, afirmo yo con Pablo (a los Galatas, cap. L, vers. 22); y sea la razón o la Escritura quien únicamente le instruya, afirmo también que es Dios el que absolutamente le inspira y le da felicidad perfecta. Esto era todo cuanto pensaba decir sobre la ley divina.

CAPITULO VIII

DE LA INTERPRETACION DE LA ESCRITURA

Pero como no encontramos en ninguno de sus pasajes un testimonio semejante, su autoridad continúa siendo para nosotros sospechosa [1]. Y no se diga engañados por el ejemplo de los Pontífices hebreos que la religión católica tiene la misma necesidad de un Pontífice que la antigua ley; porque debe notarse que, siendo la ley de Moisés el derecho público de los hebreos, hacía falta, para que cuidase de su observancia, alguna autoridad pública. Si cada cual tuviese libertad para interpretar a su capricho el derecho público, ninguna República podría conservarse, sino que al momento y por sí misma se disolvería, convirtiéndose el derecho público en derecho privado. Pero en religión las cosas son muy otras. Puesto que, de cualquier modo que se la considere, más consiste en la sencillez y verdad del ánimo que en las acciones exteriores, no hay nada en ella que corresponda a la autoridad y al derecho

[1] Se refiere al testimonio de la escritura y rebate el argumento de Maimónides, quien sostenía que no pudiendo encontrar la verdad en la escritura, es necesario interpretarla con la máxima libertad, incluso en contra de un significado literal. *(N. del T.)*

público. La sencillez y veracidad del ánimo no se inspira a los hombres por el imperio de las leyes ni por la influencia de la autoridad pública, y absolutamente nadie puede ser obligado por las leyes a seguir el camino de la beatitud, sino que esto debe procurarse con amonestaciones fraternales y piadosas, una educación recta y, sobre todo, juicio propio y libre. De ese modo, como cada cual tiene el pleno derecho de pensar con libertad incluso en materias de religión y no es concebible que se haga renuncia de este derecho, cada uno dispone de una autoridad suma de sumo derecho para decidir en cuestiones religiosas y, por tanto, para darse de ellas una explicación e interpretación. Así como el derecho de interpretar las leyes y la decisión soberana de los negocios públicos corresponden al magistrado por ser asuntos de derecho político, del mismo modo cada cual tiene su autoridad absoluta para juzgar y explicar la religión, porque ésta pertenece al derecho de cada uno.

Está, pues, muy lejos de la verdad que el Pontífice romano tenga para interpretar la religión el mismo derecho que tenían los Pontífices hebreos sobre las leyes de su país; al contrario, se deduce fácilmente que cada uno tiene derecho a su propia interpretación [2].

---

[2] Se entiende que dentro de los límites impuestos por la crítica científica del texto, como el propio Spinoza hace. *(N. del T.)*

CAPITULO XIV

QUE SEA LA FE Y QUE LOS FIELES; SE DETERMINAN LOS FUNDAMENTOS DE LA FE, Y DESPUES SE LA SEPARA DE LA FILOSOFIA

Para llegar a un verdadero conocimiento de la fe, es absolutamente necesario averiguar por qué la Escritura se ha acomodado, no ya sólo a la inteligencia de los profetas, sino a la del vario o inconstante vulgo de los judíos. Como comprenderá quien ponga en ello un poco de atención, el que acepte sin distinción como universal y absoluta doctrina de Dios todas aquellas cosas que se dicen en la Escritura, y no distinga cuidadosamente aquello que se ha acomodado a la comprensión del vulgo, confundirá las opiniones de éste con las enseñanzas divinas, admitirá por textos divinos los comentarios y caprichos de los hombres, y abusará de la autoridad de la Escritura. ¿Quién no ve que esta regla es la causa de que los sectarios enseñen tantas opiniones contrarias, como testimonios de la fe, y las confirmen con muchos testimonios de la Escritura, de donde se ha puesto en uso entre los ho-

landeses este proverbio: *geen ketter sonder letter?*[1]. Pues los libros sagrados fueron escritos, no en un solo lugar ni para el pueblo de una sola edad, sino por muchos y muy variados ingenios y para hombres de épocas distintas, de las cuales, si hubiésemos de computar todo el tiempo, encontraríamos cerca de dos mil años y quizá mucho más todavía. No queremos, sin embargo, acusar a estos sectarios del delito de impiedad, porque acomoden a sus opiniones las palabras de la Escritura. Del mismo modo que ella fue acomodada al alcance del vulgo, así también a cada uno le es permitido acomodarla a sus opiniones, si ve que de este modo puede obedecer con más convencimiento a Dios, en aquellas cosas que se refieren a la caridad y a la justicia. Pero por esto mismo los acusamos de que no quieren conceder a los demás esta libertad sino que persiguen como enemigos de Dios a todos aquellos que no opinan del mismo modo, aun siendo honestísimos y guardadores de la virtud verdadera, y, al contrario, prefieren como elegidos de Dios a aquellos con cuyas opiniones se acomodan, aunque sean de ánimo débil; y es difícil imaginar nada que sea más culpable y pernicioso para la paz de la República. Para mostrar hasta dónde se extiende la libertad de cada uno para pensar lo que quiera en materias de fe, y a quiénes debemos considerar fieles, aun copiando de diverso modo, debe determinarse lo que es la fe y lo que son sus fundamentos; cosa que me propongo hacer en este capítulo, al mismo tiempo que separar la fe de la filosofía, intento principal de esta obra.

Para demostrar con orden todas estas cosas repitamos el verdadero objeto de la Escritura; esto nos indicará la verdadera norma para determinar la fe. Dijimos en el capítulo anterior que el objeto máximo de la Escritura era sólo enseñar la obediencia, lo que nadie puede poner en duda. ¿Quién no ve que uno y otro Testamento son únicamente una disciplina de obediencia, y que no atienden a otra cosa sino a que los hombres obedezcan con ánimo sincero? Pues prescindiendo

---

[1] Que significa: «¿Acaso hay hereje sin texto?»

ya de lo que demostré en el capítulo anterior, Moisés no intentó convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con pactos, juramentos y beneficios; además ha hecho al pueblo obedecer las leyes por medio de penas y se las ha premiado si las cumplían; medios todos que sirven, no a la ciencia, sino a la obediencia únicamente. Tampoco la doctrina evangélica contiene otra cosa que la simple fe, a saber: Creer en Dios y reverenciarle, o lo que es lo mismo, obedecer a Dios.

No me propongo ahora demostrar una cosa tan manifiesta con las citas de la Escritura, que ordenan la obediencia y que múltiples veces se encuentran en ambos Testamentos. Además, la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos lugares lo que debe hacer cada uno para ello, es decir, reducir toda la ley a esto sólo, a saber, el amor al prójimo. Por tanto, nadie puede negar que aquel que ama al prójimo como a sí mismo, por mandato de Dios, es verdaderamente obediente y santo según la ley, y que, al contrario, el que le tiene odio, o la descuida, o desobedece y es contumaz. Por último, todos reconocen que la Escritura ha sido escrita y divulgada, no sólo para los doctos, sino para todos los hombres de cualquier sexo y edad que sean. Y de estas solas afirmaciones se deduce evidentemente que por mandato de la Escritura no estamos obligados a creer sino aquello que sea necesario para la ejecución de su mandato; es la única norma de fe universal y sólo por él se determinan todos los dogmas de la fe que debe reconocer cada uno. Lo cual, siendo evidentísimo y pudiendo deducirse legítimamente de este sólo fundamento de la razón, sirve a cada uno para juzgar quién pudo hacer que tantas disensiones nacieran en la Iglesia, y si pudieron ser causa de ello otras que las indicadas en el principio del capítulo VII.

Y así, esto mismo me obliga a demostrar aquí el modo y la razón de determinar los dogmas desde este fundamento que hemos hallado; pues si no llegase a determinar alguna cosa con reglas ciertas, se creería que yo había promovido inútilmente la cuestión hasta ahora, puesto que cada uno podría introducir en la religión lo que quisiese, bajo el pretexto de

que es un medio necesario a la obediencia, especialmente cuando se tratara de los atributos divinos.

Para demostrar las cosas con todo orden, comenzaré por la definición de la fe, que según los fundamentos dados, debe ser fácil, puesto que no es ninguna otra cosa que saber de Dios tales cosas que ignoradas, se acabe la obediencia a él, y que dada esta obediencia, se hayan de saber necesariamente. Cuya definición es bastante clara y deriva manifiestamente de lo ya demostrado, para exigir explicación alguna. Las cosas que de la misma se deducen las demostraré en pocas palabras. Primero: que la fe no lleva la salvación por sí, sino sólo en razón de la obediencia, o como dice Jacobo [2], capítulo II, versículo 17, la fe por sí sola y sin las obras es una cosa muerta; sobre esto, véase todo el capítulo citado de este Apóstol; segundo: se deduce que aquel que es verdaderamente obediente, posee necesariamente la fe verdadera y salvadora. Así, ya dijimos que dada la obediencia, se supone necesariamente la fe, lo cual el mismo Apóstol dice expresamente en el capítulo II, versículo 18, con estas palabras: «Muéstrame tu fe sin obras, y yo te mostraré por mis obras la fe mía.» Y Juan, en la Epístola primera, capítulo IV, versículos 7 y 8, se expresa así: «El que ama (es decir, al prójimo) ha nacido de Dios y conoció a Dios; el que no ama no conoce a Dios, pues Dios es caridad.» De todo lo cual se deduce que nosotros no podemos juzgar de un hombre si es fiel o infiel, sino por sus obras, es decir, que si las obras son buenas, aunque disientan de los dogmas de los demás fieles, será fiel y, por el contrario, si son malas, aun cuando convengan en las palabras, será infiel. Dada la obediencia se supone, pues, necesariamente la fe; pero ésta, sin las obras, es cosa muerta. Lo cual enseña también claramente Juan en el versículo 13 del capítulo ya citado. «Por esto—dice—conocemos que en El estamos y El está en nosotros, porque nos ha dado de su espíritu, es decir, caridad.» Ya había dicho antes que Dios era caridad, de donde (es decir, de sus principios ya admitidos), concluye que verda-

[2] *Santiago*, el texto latino dice, como es lógico, *Jacobus*.

deramente tiene el Espíritu de Dios aquel que tiene caridad. Además, como nadie ha visto a Dios, afirma que nadie discute ni advierte a Dios sino por su caridad para con el prójimo, y que nadie puede conocer otro atributo de Dios, por consecuencia, que esa caridad, en cuanto participamos de ella.

Cuyas razones, si no son perentorias, explican, sin embargo, con bastante claridad el pensamiento de Juan; pero más adelante, en esta misma Epístola, capítulo II, versículos 3 y 4, enseña mucho más resueltamente con palabras decisivas lo que ahora decimos. Y por esto, dice, sabemos que Le conocemos si observamos sus preceptos. El que dice yo le conozco y ni observa sus preceptos, es mentiroso y no está la verdad en él. Y se deduce de esto, además, que son realmente anticristo, que persiguen a los varones honrados y a los que aman la justicia, especialmente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe. Aquellos que aman la justicia y la caridad son los únicos de quienes decimos ser fieles; y el que persigue a los fieles es anticristo. Se deduce, además, que la fe no requiere tantos dogmas verdaderos como piadosos, esto es, tales que lleven el ánimo a la obediencia; y aun cuando entre ellos existan varios que ni sombra de verdad tienen, basta, sin embargo, que aquel que los cumpla ignore que son en sí mismo falsos; de otro modo sería necesariamente rebelde. ¿Cómo podría conseguirse que aquel que quiera amar la justicia y adorar a Dios, reverenciase como divino lo que sabe es extraño a la naturaleza divina? Pero los hombres pueden errar por simplicidad de alma, y la Escritura, como ya demostramos, castiga, no la ignorancia, sino la contumacia. Esto se deduce necesariamente de la sola definición de la fe, cuyas partes todas deben desprenderse del ya demostrado fundamento universal y del único intento de la Escritura, si no queremos mezclar nuestros propios caprichos; y no exigen propiamente la verdad estas cosas, sino dogmas tales que sean necesarios a la obediencia, que configuren el ánimo en el amor del prójimo, sólo con cuya razón (para hablar como Juan) cada uno está en Dios, y Dios está en cada uno. De esta manera, por la fe de cada uno, sólo en razón de

la obediencia o de la contumacia, y no en consideración a la verdad o a la falsedad, debe ser tenido por pío o por impío, y nadie duda que los ingenios de los hombres son tan varios en todas las cosas, que no asienten todos en las mismas cuestiones, sino que los hombres tienen, al contrario, cada uno su opinión, porque aquello mismo que mueve a este a la devoción, produce en otro risa y desprecio; de donde se sigue que no pertenece a la fe católica o universal ningún dogma de los que pueden dar lugar a controversia entre los honrados. Puesto que por su naturaleza pueden ser éstos respecto a los unos piadosos, y a juicio de los otros impíos, se ha de juzgar a cada uno solamente por sus obras. A la fe universal, por consiguiente, pertenecen tan sólo aquellos preceptos que requieren absolutamente la obediencia de Dios e ignorando los cuales, esta obediencia es absolutamente imposible; respecto a los demás, cada uno, puesto que se conoce mejor a sí mismo, debe pensar en los que crea mejores, para confirmarse en el amor de la justicia. Y con este sistema creo no dejar motivo alguno de controversia a la Iglesia.

No temo ya enumerar los dogmas universales de la fe o los fundamentales objetos de toda la Escritura, todos los cuales (según se deduce evidentemente de lo que en los dos capítulos anteriores demostramos) deben dirigirse a esto, a saber: que existe un Ser Supremo que ama la caridad y la justicia, al que los hombres tienen que obedecer para salvarse y al que se adora con el culto de la justicia y la caridad para con el prójimo. Y ya en este punto, se determinan fácilmente todas las demás cosas que no son estas que siguen.

Esto es:

1.° Que Dios, o sea el Ser Supremo, es sumamente justo y misericordioso o modelo de la verdadera vida. El que no sabe o no cree que existe, no puede obedecerle ni reconocerle como juez.

2.° Que es único. Nadie puede dudar de que esto se requiere por modo absoluto para la suprema devoción, admiración y amor de Dios, puesto que la devoción, la admiración y el

amor nacen sólo de la excelencia de una cosa sobre todas las demás.

3.° Que es omnipotente, es decir, que nada se le oculta. Si se creyera que alguna cosa se le oculta, o se ignorase que lo ve todo, se dudaría o se ignoraría la equidad de su justicia, que dirige todas las cosas.

4.° Que El mismo tiene sobre todas las cosas supremo derecho y dominio, no cohibido por otro derecho, sino por su absoluta bondad y por su gracia singular. Todos están, pues, obligados absolutamente a obedecerle y El, sin embargo, no está obligado con nadie.

5.° Que todo el culto de Dios y su obediencia consiste únicamente en la caridad y la justicia, o sea, en el amor del prójimo.

6.° Que todos los que obedecen a Dios, viviendo de este modo, se salvarán, pero los demás que viven bajo el imperio de los sentidos se perderán. Si los hombres no creyeran esto firmemente, no habría razón para obedecer a Dios más que a los placeres.

7.° Finalmente, que Dios perdona sus pecados a los penitentes. Nadie hay que no peque. Si no se estableciera esto, todos desesperarían de su salvación, y no habría motivos para creer en la misericordia divina. El que, por el contrario, cree firmemente en esto, o sea, en la gracia y la misericordia de Dios, que dirige todas las cosas y perdona los pecados de los hombres y por esta causa se enciende más y más en el amor de Dios, aquel conoce verdaderamente al Cristo según el espíritu y el Cristo está en él. Y estas cosas nadie puede ignorar que son rigurosamente necesarias de conocer para que los hombres, sin excepción alguna, puedan obedecer a Dios, según el precepto de la ley arriba explicado, pues quitada alguna de ellas, desaparece al mismo tiempo la obediencia.

Por lo demás, que sea Dios, es decir, nuestro modelo de la verdadera vida, o fuero o luz o pensamiento o nuestro espíritu, etcétera, ya no toca a la fe, lo mismo que averiguar la razón por qué es motivo de la verdadera vida, o así también por qué tiene ánimo justo y misericordioso, o por qué todas

las cosas son y obran por El, y consiguientemente nosotros entendemos por El y por El vemos lo que es verdadero, bueno y justo. Queda a un lado lo que cada uno piense de estas cosas. Nada tampoco importa a la fe que crea alguno que Dios está en todas partes, según potencia, si dirige las cosas por libertad o por necesidad de su naturaleza, si prescribe las leyes como príncipe o las enseña como verdades eternas, si el hombre obedece a Dios por su libre albedrío o por necesidad de una ley divina y, en fin, si los premios de los buenos y las penas de los malos son naturales o sobrenaturales. De estas y otras cosas semejantes, repito, nada importa a la fe cómo las comprende cada uno, puesto que nada se excluye de ellas que conceda mayor licencia para pecar o reduzca a menos la obediencia de Dios. Además, cada uno, como más arriba dijimos, debe acomodar estos dogmas de la fe a su inteligencia, e interpretarlos en ella de aquel modo que le parezca más fácil para obedecer a Dios sin vacilación alguna con pleno consentimiento del ánimo. Puesto que, como ya hemos dicho, la fe fue revelada y escrita en los antiguos tiempos, según la inteligencia y las opiniones de los profetas y del vulgo, cada uno está hoy obligado a apropiarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia y sin vacilación alguna. Hicimos ver, además, que la fe no exige tanto la verdad como la piedad, y que no es piadosa ni saludable sino en razón de la obediencia y, por consiguiente, que nadie es fiel sino bajo esta misma relación. Por lo cual, no aquel que demuestra razones demuestra necesariamente la fe más alta, sino el que muestra más obras de justicia y de caridad.

Dejo a todos juzgar de cuán saludable y necesaria sea en las repúblicas esta doctrina, para que los hombres vivan pacíficamente y concordadamente, y cuántas causas de perturbaciones y de crímenes suprime por otra parte. Falta ya que demuestre que entre la fe y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna, lo cual no puede ignorar nadie que conozca el principio y el fundamento de estas dos facultades que realmente discrepan en absoluto. El fin de la filosofía no es otro que la verdad; el de la fe, como sobradamente demostramos,

no es otro que la obediencia y la piedad. Además, los fundamentos de la filosofía son nociones comunes que ella misma debe pedir sólo a la naturaleza, mientras los de la fe son las historias y la lengua, y no deben pedirse sino a la Escritura y a la Revelación, según demostramos en el capítulo VII. La fe, por tanto, deja a cada uno la máxima libertad de filosofar para que cada uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente, sin llegar al crimen, y sólo condena como heréticos y cismáticos a los que enseñan opiniones capaces de llegar a la rebelión, al odio, a la contumacia y a la ira; por el contrario, sólo admite como fieles a los que propagan entre los hombres la justicia y la caridad con toda la fuerza de su razón y de sus facultades.

Capitulo XVI

DEL FUNDAMENTO DEL ESTADO; DEL DERECHO NATURAL Y CIVIL DE CADA UNO Y DEL DERECHO DE LOS PODERES SOBERANOS

Hasta aquí hemos cuidado de separar la filosofía de la teología y de demostrar la libertad de filosofar que es propia de cada uno. Ya es tiempo de que investiguemos hasta dónde ha de extenderse esta libertad de pensar y decir lo que cada uno siente en una república bien ordenada. Para examinar con orden estas materias, investigaremos los fundamentos del Estado, y ante el derecho natural de los individuos, sin cuidarnos para ello del Estado ni de la religión.

Por derecho e institución natural[1] no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo[2]. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y, por tanto, los peces,

[1] *Institutum naturae*, dice el texto.
[2] Cfr. *Trac. Pol.*, II, 2-3.

en virtud de su derecho natural, gozan del agua y el grande se come al chico.

Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su poder. Ahora bien, el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee derecho supremo sobre todo.

Pero la potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se sigue, por tanto, que cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su poder [3]. Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa trate de mantenerse en su estado, en tanto que subsiste [4], no teniendo razón sino de sí misma y no de otra cosa, se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto, según ya dije; es decir, a existir y a obrar según está determinado por su naturaleza [5]. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes la verdadera razón falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos. Aquel que produce una cosa según las leyes de su naturaleza, lo hace con pleno derecho, puesto que ha obrado según determinaba su naturaleza, y no podía obrar de otro modo. Por esto, entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud y vive bajo las únicas leyes de su apetito, tiene tanto derecho como aquel que arregla su vida a las leyes de la razón; esto es, tiene derecho absoluto, lo mismo que el sabio, para hacer todo aquello que la razón le dicta, o de vivir según las leyes de la razón: el ignaro y el impotente de ánimo tienen soberano derecho a hacer lo que su apetito aconseja o a vivir según las leyes de su apetito [6].

---

[3] El texto dice *Potentia determinata.*

[4] El texto dice *in se est conatur perseverare.*

[5] *Trac. Pol.*, II, 7.

[6] *Trac. Pol.*, II, 5-8.

Esto es lo mismo que Pablo enseña, que antes de la ley, esto es, cuando los hombres vivían bajo el imperio de la naturaleza, no conocían ningún pecado.

Así, pues, el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos [7]. No todos los hombres están determinados naturalmente a obrar según las reglas y leyes de la razón, sino que, al contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas; y antes de que puedan conocer la verdadera razón de vivir y adquieran el hábito de la virtud, pasan, por buena educación que reciban, una gran parte de su edad, y a nada más están obligados que a vivir y a conservarse, en tanto cuando puedan, sólo por el impulso de los apetitos, puesto que la naturaleza no les dio nada más, negándoles la facultad de vivir según la sana razón, y, por tanto, no están más obligados a vivir, según estas reglas, que un gato, según las leyes de la naturaleza de un león. Así, cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene máximo derecho para desear cuanto le parezca útil, sea por la razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles, y, por consiguiente, tener como enemigo a aquel que quiera impedir que satisfaga sus deseos. De todo esto se sigue que el derecho e institución de la naturaleza bajo la cual nacen todos los hombres y viven la mayor parte de ellos, nada prohibe sino aquello que nadie apetece y que nadie puede, pero no las disputas, los odios, la ira, los engaños, ni en absoluto lo que el apetito aconseja. Y, por consiguiente, tiene por enemigo a quienes pretenden entorpecer sus deseos.

No es extraño, pues la naturaleza no se centra en los límites de la razón humana, que sólo atiende a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres, sino a otras infinitas cosas que abraza el orden de la naturaleza, en que el hombre es una partícula; por la sola necesidad de este orden se determinan todos los individuos, de cierto modo, a existir y a obrar.

---

[7] *Trac. Pol.*, II, 5.

Lo que nos parece en la naturaleza ridículo, malo o absurdo, consiste sólo en que únicamente en parte conocemos las cosas e ignoramos la coherencia y orden universal de la naturaleza y de que todos queremos dirigirlas según los hábitos de nuestra razón, cuando aquello que la razón presenta como malo no es malo respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza [8]. Sin embargo, nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón, que, como ya dijimos, sólo atiende a la verdadera utilidad de los hombres. Además, no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira. Nadie hay que no viva con ansiedad entre las enemistades, los odios, las iras o los engaños, y que, por tanto, no procure evitarlos mientras le sea posible. Si consideramos, además, que los hombres, sin auxilio mutuo, viven míseramente y sin el necesario cultivo de la razón, según demostramos en el capítulo V. Veremos claramente que los hombres, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos. Lo cual hubiesen intentado en vano si hubiesen querido seguir sólo lo que el apetito aconseja (pues cada uno es llevado de diverso modo por las leyes de su apetito) [9], y por eso debieron firmemente convenirse en dirigir todas las cosas por los solos consejos de la razón (a la cual nadie puede resistir abiertamente, por no aparecer mentecato) [10] y frenar el apetito, en tanto que provoca

---

[8] Este párrafo se repite con pequeñas variaciones en *Trac. Pol.*, II, 8.

[9] *Trac. Pol.*, I, 7.

[10] *Adeoque firmisime statuere et pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet ne mente carere videatur) omnia dirigire...*, dice el texto latino. *(N. del T.)*

al daño de otro, y no hacer a nadie lo que para sí no quiera y defender el derecho de los demás tanto como el propio.

Cómo debió concluirse este pacto para quedar válido y terminado, ya lo iremos viendo. Es ley universal de la naturaleza humana que nadie descuide aquello que le parece bueno, a no ser con la esperanza de mayores bienes o el temor de males mayores, ni que se sufra algo malo sino para evitar daño más grave o con la esperanza de sucesos más provechosos; esto es, cada cual elige entre dos bienes aquel que le parece mayor, y entre dos males aquel que entiende ser más pequeño. Digo expresamente que se elija el que parece mayor o menor, porque no es necesario que las cosas sucedan del mismo modo que se piensan [11].

Y esta ley se halla fielmente escrita en la naturaleza humana de tal modo, que debe ponerse entre las verdades eternas que nadie debe ignorar. Y esto se sigue necesariamente, porque nadie puede prometer sin engaño a renunciar a este derecho que tiene sobre todas las cosas, y absolutamente no podrá permanecer en esta promesa sino por el miedo de un daño mayor o con la esperanza de un bien más grande.

Para que se comprenda mejor, supongamos que un ladrón me obliga a prometerle que le haré entrega de mis bienes cuando él quiera. Como ya he demostrado, mi derecho natural se determina por mi sola potencia, y, por consiguiente, es cierto que si puedo librarme de este ladrón con el engaño, prometiéndole cualquier cosa, me es permitido hacerlo por el derecho natural y admitir con engaño a todo aquello que desee. O supóngase que yo he prometido sin fraude alguno no probar en veinte días comida ni alimento alguno y que después he visto haber prometido neciamente y que no puedo, sin grave daño, cumplir lo prometido; según el derecho natural,

---

[11] En el estado civil o político, en que el derecho de la comunidad decide qué es bueno y qué malo, es propio distinguir entre bueno y malo. Pero en el estado de naturaleza, en que cada cual es su propio juez y tiene perfecto derecho a prescribir e interpretar las leyes por sí mismo e incluso abolirlas cuando lo considera útil, es por completo inconcebible que se actúe con mala intención *(dolo malo agere)*. *(Nota XXXII marginal de Spinoza.)*

entre dos males debo elegir el más pequeño y puedo, por tanto, romper la fe de este pacto y hacer como si se hubiese acabado.

Y esto, digo, se permite por derecho natural, habiendo prometido mal, ya por una razón cierta y verdadera, ya por una opinión que parecía probable, puesto que parezca verdadero o parezca falso, temo un gran mal, y éstos debo evitarlos de todos modos, según una ley de la naturaleza [12].

De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna, sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en nulo; por esto es necio pretender sujetar la fe de otro constantemente sobre una misma cosa, a no ser que se le haga ver que de la rotura del pacto han de seguirse más daños que ventajas para el que lo rompa; lo cual debe tener lugar, sobre todo, en la fundación de los Estados. Pero si todos los hombres pudiesen fácilmente ser conducidos por medio de la razón y conocer la suma utilidad y necesidad del Estado, no habría nadie que no odiase los engaños, pues todos, con gran deseo y fe de llegar a este fin, la conservación de la República, estarían sujetos a los pactos y fe en todo y los guardarían sobre todas las cosas; máximo mantenimiento de las repúblicas.

Pero está muy distante que todos puedan fácilmente conducirse por la única regla de la razón, pues cada cual se deja llevar por su deseo, y ocupa su pensamiento con la avaricia, la gloria, la envidia, la cólera, etcétera, de tal modo que ningún lugar queda para la razón.

De este modo, aunque los hombres ofrezcan con ciertos signos sinceros del ánimo y se obliguen a obedecer su palabra, ninguno, sin embargo, a no ser que esté seguro de la promesa, la promesa de otro, puede estar firme de la fe de alguien, puesto que cada cual puede obrar con dolo, según el derecho de la naturaleza, y no estar obligado a los pactos sino por la esperanza de bienes mayores o de más grandes males. Realmente, como ya demostramos que el derecho natural se de-

---

[12] *Ex nature instituto*, dice el texto.

termina por el sólo poder de cada uno, se deduce que en tanto que uno cede a otro de este poder, sea por fuerza, sea voluntariamente, otro tanto le cede necesariamente de su derecho y, por consiguiente, que aquel que dispone de un soberano derecho sobre todos, tiene un soberano poder para sujetarlos por la fuerza o por el temor del último suplicio, tan universalmente temido. Cuyo derecho conserva en tanto que tiene el poder de ejecutar lo que quiere; de otro modo, manda precariamente y nadie está obligado, si no quiere, a obedecerle.

Y por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe sin repugnancia alguna del derecho natural, si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne, por tanto, ella sola todo el derecho supremo de la naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al máximo suplicio.

En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo [13]. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma. Si hubiesen querido reservar algo para sí, debieran haber tomado simultáneamente precauciones con las cuales pudiesen defenderse del todo; no habiéndolo hecho, y no pudiendo hacerlo sin la división del Estado y, por consiguiente, sin su destrucción, se han sometido por este mismo a la voluntad del poder supremo absolutamente; y esto, como ya demostramos, por necesidad de los consejos y por necesidad de la razón misma. Síguese de ello que si no queremos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberanos, aun aque-

[13] *Coetus universus hominum qui coleginliter summarum jus ad omnia quae potest habet,* dice el texto. *(N. del T.)*

llos más absurdos, pues la razón nos manda seguirlos para que de los males elijamos el más pequeño[14]. Añádase que cada uno puede fácilmente caer en este peligro de someterse absolutamente al poder arbitrario de otro. Porque, como ya vimos, este derecho de mandar a su antojo corresponde a los poderes soberanos, en tanto que tienen verdaderamente la potestad soberana. Si pierden ésta, pierden al mismo tiempo el derecho de imperar en todas las cosas, y cae en aquel o en aquellos que lo han adquirido y pueden retenerlo. Por esto sucede raras veces que imperen gobiernos absurdos, pues a ellos mismos incumbe, para prosperar y conservar el Estado, consultar el bien común y dirigirlo todo según los consejos de la razón. Los imperios violentos, como ha dicho Séneca, no han durado mucho tiempo.

Añádase a esto que en los Estados democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, especialmente si es numerosa, convenga en un absurdo[15]. Además, hay que tener en cuenta su fin y fundamento, que, como ya demostramos, no es otro que evitar apetitos desbordados y contener a los hombres en los límites de la razón, en tanto que esto puede hacerse para que vivan pacífica y concordemente, cuyo fundamento, si se destruye, fácilmente arruina todo el edificio.

Por esto, el proveer a estas cosas incumbe sólo al poder, y a los súbditos, como dijimos, obedecer estos mandatos y no conocer otro derecho que aquel que declara por tal el poder soberano. Quizá pensará alguno que hacemos con este razonamiento a los súbditos siervos, porque juzgará que es siervo el que obra por mandato, y libre quien obra a su antojo, lo cual no es absolutamente verdadero. En verdad, aquel que es arrastrado por sus deseos y no puede ver ni hacer nada de lo que le es útil, es propiamente siervo, y sólo es libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón. La acción, según el mandato, esto es, la obediencia, quita sin duda la libertad en cierto modo, pero no por eso se es siervo, sino

---

[14] *Tametsi absurdissima imperet*, dice el texto. *(N. del T.)*
[15] *Trac. Pol.*, VIII, 6.

por razón de la acción. Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino de quien impera, entonces, el agente es siervo e inútil para sí. Pero en una República o en un Imperio en que la salvación del pueblo, no del soberano, es la suprema ley, el que obedece en todas las cosas al poder supremo no debe llamarse siervo inútil para sí, sino súbdito. Por esto es tanto más libre una república cuanto sus leyes están más fundadas en la sana razón, porque cada uno puede ser libre cuando quiere, es decir, vivir según razón con integridad de ánimo. Así también los niños, aunque deben obedecer a todos los mandatos de sus padres, son libres y no siervos, pues los mandatos de los padres se refieren, ante todo, a la utilidad de los hijos. Reconocemos, pues, una gran diferencia entre el siervo, el hijo y el súbdito, que puede definirse como sigue: siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbdito, finalmente, aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y, por tanto, para él. Y creo haber expuesto claramente los funda mentos del gobierno democrático; he preferido de esta forma de gobierno, porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En ella nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda participar en las deliberaciones en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de toda la sociedad de la cual él constituye una parte: de este modo todos quedan iguales, como antes, en el estado natural. Después he querido ex profeso tratar de esta forma de gobierno, porque servía a mi propósito examinar las ventajas de la libertad en una república. No hablaré de los fundamentos de los demás poderes, ni sirve a nuestro objeto para conocer su derecho donde tuvieron su origen y de donde aún con frecuencia lo tienen; todo esto consta ya bastante de los principios expuestos arriba.

Quienquiera que tenga el poder soberano, sea uno solo, sean pocos, o sean todos, tiene ciertamente el derecho de man-

dar cuanto quiera[16], pues cada uno ha transferido a otro, ya voluntariamente, ya cohibido por la fuerza, su potestad de defenderse, le ha renunciado del todo su derecho natural y se ha sometido por consecuencia a obedecer por completo en todo, lo cual debe hacer absolutamente, sea el rey, sean los nobles o sea el pueblo los que guardan el poder que recibieron y que fue el fundamento para transferir su derecho. No es cuestión de que añada más ahora.

Expuestos los fundamentos y el derecho del Estado, será fácil determinar lo que son en el estado civil, derecho civil privado, justicia e injusticia; después qué sean confederados, qué enemigos, y, por último, lo que debe entenderse por crimen de lesa majestad.

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad que cada uno tiene de conservarse en su estado, libertad determinada por los edictos del soberano y que sólo puede prohibirse por autoridad de éste. Después que cada uno ha transmitido a otro su derecho de vivir como quisiera, que se determinaba sólo por su potestad, esto es, el derecho de defender su libertad y su poder, está obligado a vivir sólo por las órdenes de aquél y a defenderse sólo por su protección.

Hay dolo[17] cuando un ciudadano o un súbdito está obligado a sufrir algún daño contra el derecho civil o los edictos del poder soberano. La injuria, pues, no puede concebirse sino en el orden civil; pero no viniendo de los altos poderes a quienes están permitidas todas las cosas por derecho y que pueden hacerlo todo con los súbditos, sólo, pues, de parte de los particulares puede tener lugar, porque a éstos obliga el derecho a no hacerse daño entre sí.

Justicia es ánimo constante de dar a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. Injusticia es quitar a alguno con pretexto de derecho aquello que le corresponde, según la verdadera interpretación de las leyes. Llámanse también equi-

---

[16] La frase latina dice: *certum est ei summum jus quiquid velit imperandi competere. (N. del T.)*

[17] En este caso he traducido injuria por *dolo*. El traductor inglés dice *wrong-doing*.

dad e iniquidad, porque aquellos que están constituidos para dirigir los litigios no deben tener consideración alguna de las personas, sino juzgarlas a todas iguales y defender igualmente el derecho de cada uno; no envidiar a los ricos ni despreciar a los pobres.

Confederados son habitantes de dos ciudades que para no llegar al peligro en los trances de la guerra o por cualquiera otra razón de utilidad se obligan entre sí a no hacerse daño mutuamente, sino, al contrario, prestarse socorros en caso de necesidad, conservando cada uno su soberanía.

Este contrato será válido en tanto que exista la causa que le ha servido de fundamento, a saber, un motivo de interés o de daño, porque nadie contrata ni se obliga a los pactos sino con la esperanza de algún bien o por prevención de algún mal. Si este fundamento se destruye, se destruye el pacto mismo, según bastantes veces ha demostrado la experiencia.

Pero aun cuando diversos Estados se obligan entre sí a no hacerse daño, deben además, mientras puedan, impedir que otra potencia se salga de sus límites, y no tienen confianza en las palabras si no están seguros del interés que la alianza ofrece a todos los contrastes; de otro modo temen un engaño y no sin razón. ¿Quién, no siendo un necio que ignora el derecho de los poderes soberanos, llega a fiarse de las promesas y de las palabras de aquel que tiene el poder y el derecho de hacerlo todo, y para quien debe ser ley suprema la salud y felicidad de su pueblo?

Y si atendemos a la piedad y a la religión, veremos que aquel que detenta el poder soberano no puede, sin crimen, cumplir sus promesas con daño del Estado mismo. Sea lo que quiera lo que prometió, si recae en daño del Estado, no puede cumplirlo sino rompiendo la fe que había dado a sus súbditos, a la que está ante todo obligado y que había ofrecido guardar religiosamente [18].

Entienda que es enemigo aquel que vive fuera del Estado y no reconoce su soberanía ni como súbdito ni como aliado.

---

[18] *Trac. Pol.*, III 13-17

Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio, sino el derecho [19], y este derecho es el mismo respecto de aquel que no reconoce su imperio por ningún género de contrato, por cuya razón le ha hecho daño; y, por esto, puede, por cualquier razón, obligarle a obedecer este derecho, por medio de la sumisión o por medio de la alianza.

Finalmente, el crimen de lesa majestad sólo tiene lugar entre súbditos o entre ciudadanos que por un pacto tácito o expreso han transferido todos sus derechos a la ciudad. Y se dice que tal crimen ha sido cometido por sus súbditos cuando ha intentado de algún modo arrebatar este derecho de soberanía o transferirlo a otro.

Digo ha intentado, porque si no hubiese de castigarse hasta después de cometido, paréceme se llegaría a ello después que el derecho hubiese sido usurpado, transmitido a otro. Digo también absolutamente, refiriéndome al que por alguna razón intenta apropiarse el derecho del poder soberano, porque no admito distinción alguna entre que se siga un gran daño o una gran esperanza para la república. Por cualquier razón, en efecto, que se haya intentado, se hiere a la majestad y se perjudica el derecho. Lo cual todos reconocen como justo y excelente en la guerra. Es decir, si alguno no guarda su puesto y sin noticia de su general marcha al enemigo, aun haciéndolo con buen consejo y derrotando al enemigo, si no se le ha mandado, deberá pagar con la cabeza su culpa, porque violó el juramento hecho a su general. Pero no todos ven con igual claridad que todos los ciudadanos sin excepción se hallen obligados con esta misma fuerza. La razón, sin embargo, es la misma. Comoquiera que la república debe ser conservada y dirigida por el solo consejo del poder soberano, y todos se hallan convencidos de que este derecho le pertenece absolutamente, si alguno, por su propio capricho y sin noticia del Consejo Supremo, se decidiese a emprender un negocio público, aunque de ello, como ya dijimos, se siguiese con seguridad el florecimiento de

---

[19] *Hostem enim imperii non odium sed jus facit*, dice el texto latino.

la República, se habría violado el derecho del poder soberano y herido su majestad, y sería castigado por esto según derecho.

Fáltanos, para disipar todo escrúpulo, contestar a lo que anteriormente hemos afirmado, a saber: que aquel que no posee el uso de la razón en el estado natural, vive en virtud del derecho natural, según las leyes de su apetito. Esta proposición ¿repugna de suyo al derecho divino revelado? Ciertamente, pues todos, absolutamente (tengan o no tengan el uso de la razón), están obligados igualmente por mandato divino a amar al prójimo como a sí mismo, no podemos sin injusticia hacer daño a otro y vivir por las únicas leyes del apetito. Pero a esta objeción podemos responder con facilidad atendiendo sólo al estado natural, pues éste es anterior en el tiempo y por su naturaleza a la religión. Nadie sabe por la naturaleza si está obligado a alguna obediencia respecto a Dios [20]; nadie puede llegar a esto por razón alguna, pero cada cual puede alcanzarlo mediante la revelación confirmada por signos. De este modo, antes de la revelación, nadie estaba obligado por derecho divino, porque no podía evitar ignorarlo. Y por esto no debe en manera alguna confundirse el estado natural con el estado de religión, sino que debe concebirse el primero sin religión y sin ley, y, por consiguiente, sin injusticia y sin pecado, como dijimos ya y confirmamos por la autoridad de Pablo. No solamente por razón de la ignorancia concebimos que el estado natural es anterior al derecho civil revelado, sino también por motivo de la libertad en que nacen todos los hombres. Si los hombres viniesen obligados por la naturaleza al derecho divino, o si el derecho divino fuese el derecho de la naturaleza, sería enteramente superfluo que Dios hubiese hecho alianza con los hombres, obligándolos con pacto y con juramento [21]. Debe, pues, concederse absolutamente que el derecho divino ha comenzado en aquel tiempo en que los hombres prometieron con pacto expreso obedecer a Dios en todas las cosas, renunciando a su libertad natural y transfi-

---

[20] Spinoza amplía el argumento en una nota marginal en que alega que si se conoce la causa ya no es simplemente «mandamiento».

[21] *Trac. Pol.*, II, 18.

riendo a Dios mismo su derecho, como dijimos, que en el estado civil se hace, pero de estas cosas trataré más adelante y más prolijamente. Puede realmente replicarse a esto que los poderes soberanos se hallan tan por completo como los súbditos obligados al derecho divino, aunque, sin embargo, dijimos que ellos retienen el derecho natural y que se extiende su poder a todas las cosas. Para eludir por completo esta dificultad, que no ya por razón del estado de naturaleza, sino del derecho natural nace [22], digo que cada uno en el estado natural se halla obligado al derecho revelado, por la misma razón que está obligado a vivir según los consejos de la sana razón, es decir, porque es más útil y necesario a la propia salud y porque si no quiere, corre graves peligros.

Por esto se puede vivir según el propio criterio y no estar obligado a ningún juez mortal ni sometido a nadie por derecho de religión; y yo afirmo que este derecho es el que goza el poder soberano, que puede consultar a los hombres, pero que no está obligado a reconocer como juez a nadie ni a encontrar en ningún mortal un árbitro de su derecho, a no ser el profeta enviado por Dios expresamente, y que demuestra su misión con signos evidentes. Pero entonces ya no es a ningún hombre sino a Dios mismo al que está obligado a reconocer por juez. Si el poder soberano no quiere obedecer a Dios en su derecho revelado, puede hacerlo con peligro y con daño para él, sin que repugne a ningún derecho civil o natural. El derecho civil depende sólo de sus disposiciones, mientras que el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza que están acomodadas, no ya a la religión, que sólo se refiere a la utilidad de los hombres, sino al orden universal de la naturaleza, es decir, al decreto eterno de Dios, desconocido para nosotros. Lo cual parece han concebido con oscura mente quienes piensan que el hombre puede pecar contra la voluntad revelada de Dios, pero no contra sus decretos eternos, según los cuales ha predeterminado todas las cosas.

Si alguno preguntase: ¿qué debería hacerse si el poder so-

[22] *Non tam ex ratione status quam juris naturalis oritur*, dice el texto latino.

berano nos diese órdenes contrarias a la religión y a la obediencia que prometimos a Dios por expreso? ¿Obedecer al humano imperio o al divino?[23]. De ello hablaré más extensamente luego; diré aquí breve y únicamente, que debemos obedecer a Dios en todas las cosas, cuando poseamos una revelación suya cierta e indudable.

Pero como en materias de religión suelen equivocarse mucho los hombres, y según la variedad de su genio fingen ordinariamente multitud de cuestiones, según la experiencia demuestra sin lugar a dudas, es cierto que si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano, en aquello que creyese pertenecer a la religión, resultaría que el derecho de la ciudad dependería del juicio o de las pasiones de cada uno. Nadie, en efecto, estaría obligado por este motivo si juzgase el derecho establecido contrario a su fe o su superstición, y cada uno, en consecuencia, bajo este pretexto, se concedería licencia para todo; y como quiera que el derecho de la ciudad, por esta razón, se violaría pronto, dedúcese de ello que el poder soberano, a quien pertenece únicamente, por derecho divino como derecho natural, conservar y proteger los derechos del imperio, tiene también el derecho supremo de establecer en materia de religión aquello que juzgue conveniente, y todos están obligados a obedecer sus decretos y sus mandatos por virtud de la fe dada a ellos, y que Dios manda observar absolutamente. Si aquellos que tienen en sus manos el sumo poder son paganos[24], no debe el súbdito formar con ellos contrato alguno y debe estar decidido a sufrir los últimos extremos antes que depositar en ellos su derecho; pero si han hecho al fin el contrato, y han hecho traslación de su derecho privándose del que tenían para defenderse y defender su religión, se está ya obligado a obedecer y guardar silencio y hasta honrarlos, excepto en aquello en que Dios, por revelaciones escritas, promete su auxilio de modo particular contra el tirano o dispensa de la obediencia. Así, vemos que de los judíos que estaban en Babi-

---

[23] *Trac. Pol.*, III, 10.

[24] El texto latino dice *ethnici*, que he visto, traducido por infieles, prefiero *paganos*. *(N. del T.)*

lonia, sólo tres jóvenes que no dudaban del auxilio de Dios rehusaron obedecer a Nabucodonosor [25]; todos los demás, excepto Daniel, a quien el rey mismo había adorado, se vieron justamente obligados a la obediencia, y tal vez pensaban hallarse sometidos al rey por decreto divino, y que por divina dirección aquel mismo rey obtenía y conservaba el imperio. Al contrario, Eleazar, mientras su patria estaba aún en pie, quiso dar a los suyos un ejemplo de constancia para que, imitándole a él, lo consintiesen todo antes que renunciar en los griegos su potestad y su derecho, y para que lo sufriesen todo, antes que verse obligados a jurar con los paganos [26]. Además, se confirma por la experiencia cotidiana que aquellos de entre los cristianos que obtienen el sumo poder no dudan, para mayor seguridad, hacer alianza con los turcos y con los paganos, y obligan a sus súbditos que habitan entre ellos a que no tengan más libertad en su vida espiritual y temporal que la reconocida por los tratados o concedida en aquel Estado, según consta del contrato de los belgas con los japoneses, que ya hemos mencionado anteriormente.

---

[25] Véase Daniel, cap. III.

[26] Véase lib. II de los Macabeos, cap. VI, vers. 18 y sigs.

CAPITULO XVII

DEMUESTRASE QUE NI ES POSIBLE NI ES NECESARIO QUE NADIE CEDA TODOS SUS DERECHOS AL PODER SOBERANO [1].—DE LA REPUBLICA DE LOS HEBREOS; CUAL FUESE EN VIDA DE MOISES; COMO DESPUES DE SU MUERTE, ANTES DE LA ELECCION DE REYES Y DE SUS EXCELENCIAS; Y, FINALMENTE, DE LAS CAUSAS MEDIANTE LAS CUALES HA PODIDO DESMEMBRARSE ESTA REPUBLICA DIVINA Y SUBSISTIR SIN SEDICIONES DURANTE SU VIDA

Las consideraciones del precedente capítulo acerca del derecho del poder soberano sobre todas las cosas y sobre el derecho natural que cada uno traslada a él no conviene plenamente con la práctica, y aunque ésta pueda ser de tal modo instituida que se vaya acercando más y más a ello, nunca se evitará, sin embargo, que quede en muchos puntos como algo meramente teórico. Nadie se despoja de su potestad, ni, por consiguiente, transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre [2], ni nunca se da un poder tan soberano

[1] El texto dice simplemente *omnia*, pero suele sobreentenderse *jura*.
[2] *Trac. Pol.*, III, 8.

que pueda disponer de todas las cosas a su capricho. En vano se ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese un beneficio, que amase al que le hubiese ocasionado un daño, que no se defendiese de las ofensas, que no deseara libertarse del miedo y otras muchísimas cosas de este género que se siguen necesariamente de las leyes de la humana naturaleza. Y pienso que todo esto se enseña muy claramente por la propia experiencia. Pero los hombres no han cedido nunca su derecho ni transferido en otros su potestad, de tal modo que hayan dejado de ser temibles por quienes recibieron de ellos potestad y derecho, y el Gobierno ha tenido que temer siempre no menos de sus ciudadanos aun privados de su derecho, que de los enemigos.

Y ciertamente que si los hombres pudiesen perder sus derechos naturales hasta el punto de que en adelante, ni aun queriendo, pudieran oponerse a los poseedores del derecho supremo, podrían éstos oprimir impune y violentísimamente a los súbditos [3], lo cual no creo pueda ocurrírsele a nadie. Debe concederse que cada uno reserve para sí buena parte de su derecho, el cual, por tanto, no depende de decreto alguno, sino de él mismo. Sin embargo, para que se comprenda exactamente hasta dónde se extiende el derecho y la potestad del Gobierno, debe notarse que su poder no consiste precisamente en que puede obligar a los hombres con el miedo, sino absolutamente con todas las cosas de que puede disponer para que los hombres obedezcan sus mandatos. No es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma lo que hace al súbdito.

Por cualquier razón que piense el hombre seguir los mandatos de poder soberano, ya sea por el temor de la pena, ya porque de ello espere alguna otra cosa, ya porque ame a su patria, ya por cualquiera, siempre, sin embargo, obra por su propio consejo, y no por eso deja de obrar bajo las órdenes del poder soberano. No debe seguirse de que el hombre haga algo por consejo propio, que obra por derecho suyo, y no

---

[3] En las notas marginales, nota 31, Spinoza recuerda la frase de Tácito, *suscepere duo manipulares imperium populi Romani transferendum et tulerunt.*

por derecho del Estado. Comoquiera que, ya sea obligado por el amor, ya cohibido por el miedo a evitar siempre el mal, obra por propio dictamen y consejo, debe decirse que o no hay imperio ni derecho alguno sobre los súbditos o debe extenderse necesariamente a todas las cosas que puedan determinar a los hombres a que obedezcan, y, por consiguiente, lo que quiera que haga el súbdito que responda a los mandatos del poder supremo, ya sea obligado por el amor o cohibido por el miedo, ya sea (y esto es lo más frecuente) por el miedo y la esperanza juntos, o por el respeto [4], que es pasión compuesta de la admiración y del miedo, o por cualquier otro motivo, lo hace no por derecho suyo, sino por derecho del Gobierno. Lo que muestra esto clarísimamente es que la obediencia no se refiere tanto a la acción externa como a la interna en el ánimo; y por esto está más sometido al imperio de otro aquel que con ánimo entero decide obedecer todos sus mandatos y por consecuencia ejerce el soberano imperio, aquel que reina en las almas de sus súbditos; si los que son más temidos poseyesen el soberano imperio, pertenecería éste a los súbditos de los tiranos, que son los que más miedo inspiran a sus gobernantes.

Además, aunque no pueda mandarse al espíritu como a la lengua, están, sin embargo, los ánimos de un modo u otro bajo el imperio del poder soberano que de muchos modos puede hacer que la mayor parte de los hombres, según él quiere, crean, amen, tengan odio, etcétera. Por esto también, aunque no obren por directo mandato del poder soberano, se mueven muy a menudo, según la experiencia demuestra abundantemente, por autoridad de su poder y de su dirección, esto es, por su derecho mismo. Podemos, por tanto, concebir sin repugnancia alguna de la inteligencia que los hombres, por el sólo derecho del Estado, creen, aman, tienen odio, temen y, en general, que sin él no se ven sacudidos por ningún afecto. Aun cuando por este motivo concebimos el derecho y soberanía del Estado de una manera bastante amplia, nunca podrá

---

[4] En el texto, *reverentia*.

hacer éste, sin embargo, que nadie le dé un poder tan grande que tenga, como los individuos tienen, derecho absoluto para todo lo que posean y quieran, lo cual me parece haber demostrado ya con claridad bastante.

De qué modo podría formarse un Gobierno para que se conservase con seguridad siempre, ya dije que no era mi intento demostrarlo aquí[5]. Sin embargo, para llegar a lo que deseo, recordaré lo que la revelación divina enseñó a Moisés con este objeto, y después examinaré la historia y los sucesos de los hebreos, donde se verá qué privilegios deban ser concedidos a los súbditos por los altos poderes, para el mayor florecimiento y seguridad del imperio. Que la conservación del imperio depende principalmente de la fe de los súbditos, de su virtud y de su constancia de ánimo en seguir los mandatos, claramente lo enseñan la razón y la experiencia. Por qué medio deben ser llevados a servir la fidelidad y la virtud, ya no es tan fácil de ver. Todos, en efecto, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, son hombres, y sin esfuerzo alguno inclinados a la torpeza. Añado que los que son un tanto expertos de la multitud y de sus varios movimientos desesperan de ella porque no se gobierna por la razón, sino sólo por los afectos, y se entrega a todos, dejándose corromper fácilmente por la avaricia o por el lujo. Cada uno entiende saberlo todo y quiere dirigirlo todo según su ingenio y decidir de la justicia o injusticia de las cosas, del bien y del mal, según crean que resultan en daño o en provecho suyo; se considera igual a todos; no quiere ser dirigido por ellos; desea el mal de otro por envidia de sus alabanzas o de su fortuna (que no es igual nunca) y se deleita con ello; no es cuestión continuar más adelante. Todos saben hasta qué punto el fastidio del presente y el deseo de las cosas nuevas, la cólera desenfrenada o el desprecio de la pobreza, persuaden frecuentemente a los hombres, y cuánto ocupan y agitan su espíritu. Prevenir todas estas pasiones para el fraude e instituir todas las cosas de manera que los ciudadanos, sea cualquiera su ca-

[5] Tratado político, cap. VI-XI, se discute extensamente esta cuestión.

rácter, prefieran el derecho público a sus comodidades particulares [6]; éste es el trabajo, ésta es la faena. La necesidad ha discurrido multitud de combinaciones de las cosas; nunca, sin embargo, ha podido conseguirse que el Estado no se turbase más por los ciudadanos que por los enemigos y que hubiera de temerse más a aquéllos que a éstos. Testigo, la república romana, invencible por sus enemigos y tantas veces miserablemente oprimida por sus ciudadanos, especialmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. Sobre esto véase Tácito, al comienzo del libo IV de su historia, cuando retrata el miserable aspecto de la ciudad [7]. Alejandro estimaba más (según dice Curcio al final del libro VIII) su fama entre los enemigos que entre los suyos, porque creía que su grandeza podía ser destruida por éstos [8]. Temiendo su destino, decía estas palabras a sus amigos: *Vos modo me ab intestina fraude el domesticorum insidiis praestate securum: belli, Martisque discrimen impavidus subibo. Philippus in acie tutior quam in theatro fuit; hostium manum saepe vitavit suorum effugere non valuit. Aliorum quoque regum exitus si reputavertitis plures a suis: quam ab hoste interemptos numerabitis.* (Véase Q. Curcio, libro IX, cap. 6.)

Por esta causa, los reyes, que han usurpado el imperio para garantizar su seguridad, han pretendido persuadir a todos que ellos habían nacido de una raza de dioses inmortales, sin duda porque pensaban que si los súbditos y todos los demás no los juzgaban iguales a ellos, sino que los adoptaban por dioses, consentirían de buen grado en verse dirigidos por ellos y a ellos se someterían.

De este modo persuadió a los romanos Augusto, de que él traía su origen de Eneas, hijo de Venus, a quien se tenía entre los dioses, y quiso tener también templos y estatuas, flámines y sacerdotes (Tácito, Anales, libro I) [9].

Alejandro quiso ser saludado y respetado por hijo de Jú-

---

[6] *Trac Pol.*, VI, 3.
[7] Véase Tácito, lib. IV, cap. I.
[8] Véase Curt., *Historie Alexandri Magni*, lib. VIII, cp. XIV fin.
[9] Tácito, Anales, cap. X, libre I.

piter, lo cual hizo por política sabiduría y no por orgullo, según demuestra bastante su respuesta a las inventivas de Hermolao. *Illud*, dice, *paene risu pignum fuit, quod Hermolaus postulabat a me ut aversarer Jovem, cujus oraculo agnoscor. An etiam quid Dii respondeant in mea potestate est? Obtulit nomen filii mihi recipere* (N. B.) *ab ipsis rebus, quas agimus, haud alienum fuit. Utinam Indi quoque deum esse me credant. Fama enim bella constant et saepe quod falso creditum est, veri vicem obtinuit.* (Curcio, libro VIII, cap. VIII.)

En estas pocas palabras pretende, con mucho ingenio, que los ignorantes crean lo que pretende y al mismo tiempo insinúa que tiene la razón.

Lo mismo hace León en su discurso para convencer a los macedonios a que se sometan a las voluntades del Rey. Después de haber celebrado con admiración los hechos de Alejandro y de elevar su mérito, dio cierto aspecto de verdad a todo, pasando de esta manera a demostrar lo útil de preocupación semejante. *Persas quidem non pie solum sed etiam prudenter reges suos inter deos colere; majestatem enim imperii salutis esse tutelam;* y, sin embargo, concluye: *semet ipsum, cum rex inisset convivium, prostraturum humi corpus; debere idem facere ceteros et imprimis sapientia praeditos.* (Véase libro VIII, cap. V de la misma obra.)

Pero los macedonios eran más prudentes, y no hay hombres, a no ser casi bárbaros, a quienes pueda engañarse tan fácilmente que de súbditos consientan en hacerse siervos inútiles para sí mismos. Otros, sin embargo, se dejaron persuadir fácilmente de que la majestad de los reyes es sagrada, y que representan en la tierra un Vice-Dios, que son instituidos por El y no por sufragio y consentimiento de los hombres, y que hay una Providencia especial y un auxilio divino para conservarlos y defenderlos.

De esta manera, los monarcas han provisto a su seguridad con otras muchas medidas que dejo a un lado para llegar a lo que yo deseo. Como dije, me limitaré sólo a indicar y a examinar las disposiciones que con este fin enseñó a Moisés la revelación divina.

Dijimos ya en el capítulo V, que después de salir de Egipto los hebreos, no estaban sujetos a las leyes de otra nación alguna y les era permitido escoger nuevas tierras e instituir nuevas leyes[10]. Después que se vieron libres de la opresión intolerable de los egipcios, sin compromisos con nadie, habían vuelto a su derecho natural en todas sus cosas, y cada uno podía deliberar plenamente si quería reservar para sí su derecho o si había de cederlo y transferirlo. Constituidos en semejante estado natural por consejo de Moisés, en quien todos tenían gran fe, deliberaron transferir derecho, no en mortal alguno, sino en Dios, y sin vacilación y unánimemente prometieron en un solo clamor no reconocer otro derecho que el suyo, revelado por los profetas. Y esta promesa o traslación de derecho en Dios se hizo de la misma manera que supusimos para una sociedad cualquiera, cuando los hombres piensan ceder su derecho natural[11]. En virtud del pacto, con efecto (véase Exodo, capítulo XXIV, vers. 7), y obligándose por juramento, renunciaron libremente no por fuerza o miedo a sus derechos naturales y los transfirieron a Dios. Además, para que este pacto fuese sólido y estuviese libre de toda sospecha de fraude, Dios no ratificó nada con los hebreos antes de haberles dado una prueba de su admirable poder, mediante el cual fueron conservados y único que podía conservarlos para lo venidero (véase Exodo, cap. XIX, vers. 4 y 5). Porque creyeron que sólo podía conservar el poder de Dios el poder natural que les había dado (el cual se había atribuido anteriormente), lo trasladaron a Dios con todos sus derechos. También el Estado de los hebreos no tuvo otro jefe que Dios, y en virtud del pacto primitivo su reino sólo puede llamarse reino de Dios, y a Dios, Rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de este Gobierno eran enemigos de Dios; los ciudadanos que intentaban usurpar el poder eran culpables, y los derechos del Estado eran los derechos y mandamientos de Dios mismo. Por esto, en semejante estado, el derecho civil y la religión, que consiste, como ya demostramos, en la constante obedien-

[10] Véase cap. V, 26 y siguientes.
[11] Véase cap. XVI, 24 y 25.

cia de la voluntad de Dios, no son sino una sola y misma cosa[12]; en otros términos, los dogmas de la religión entre los hebreos no eran enseñanzas sino leyes y mandamientos. La piedad era la justicia; la impiedad, el crimen y la injusticia. El que renunciaba a la religión cesaba de ser ciudadano y era tenido como enemigo: el que moría por la religión se juzgaba muerto por la patria, y en general, entre el derecho civil y la religión, no había diferencia alguna. Por esta razón, este imperio ha podido llamarse teocracia, puesto que sus ciudadanos no tenían ningún otro derecho que el revelado por Dios. Además, todas esas cosas más existían en la opinión que en la realidad, porque los hebreos conservaron efectivamente su soberanía separada, como clarísimamente se desprende de la manera como el Estado hebraico estaba administrado, y esto es lo que vamos a explicar ahora.

Puesto que los hebreos no transfirieron sus derechos a ningún otro, sino que se cedieron recíprocamente una parte igual, como en la democracia, y se obligaron por un clamor unánime[13] a obedecer lo que Dios hablase (sin ningún mediador expreso[14]), se deduce de aquí que todos quedaron iguales como antes; que cada uno tuvo igualmente derecho de consultar a Dios e interpretar sus leyes y, en general, que toda la administración del Estado estaba igualmente en manos de todos.

Por esto, la vez primera fueron todos juntos a consultar a Dios para aprender de El su voluntad; pero fue tan grande su terror cuando se prosternaron, tal su asombro cuando escucharon sus palabras, que juzgaron había llegado su última hora. Entonces, llenos de miedo, se dirigen de nuevo a Moisés; *Ecce Deum in igne loquentum audivimus, nec causa est cur mori velimus: hic certe ingens ignis nos verabit. Si iterum nobis vox Dei audienda est, certe moriemur. Tu igitur adi, et audi omnia Dei vostri dicta, et tu (non Deus) nobis loqueris. Ad omne quod Deus tibi loquetur, obediemus idque exequemur.*

---

[12] *Trac. Pol.*, II, 2-3.
[13] Exodo, cap. XIX, vers. 8, cap. XXIV, 3-7.
[14] *Nullo expresso mediatore,* dice el texto latino.

Evidentemente, abolieron su primer pacto y trasladaron completamente a Moisés el derecho que tenían de consultar a Dios por sí mismos y de interpretar sus órdenes. No eran ya como antes las órdenes dictadas por Dios al pueblo, sino las dictadas por Dios a Moisés, las que se habían comprometido a obedecer (véase cap. V), después del Deuteronomio (y capítulo XVIII, vers. 15 y 16). Así quedó Moisés por único dispensador e intérprete de las leyes divinas, juez soberano, por consecuencia, a quien ninguno podía juzgar y que representaba a Dios entre los hebreos, esto es, tenía la majestad suprema, como quiera que poseía él sólo el derecho de consultar a Dios y de dar respuestas divinas al pueblo y de obligar a ejecutarlas. A él sólo, digo, porque si alguno, viviendo Moisés, quiso predicar en nombre de Dios, aun siendo verdadero profeta, era, sin embargo, reo y usurpador del derecho supremo (véanse Números, cap. XI, vers. 26 y sgs.) [15]. Debe notarse en este lugar que aun cuando el pueblo eligió a Moisés, no pudo tener derecho, sin embargo, para elegirle un sucesor, pues trasladaron en él su derecho de consultar a Dios, y prometieron adorarle como oráculo divino, cediendo completamente todo su derecho, hasta el punto de comprometerse a admitir como elegido de Dios a aquel a quien Moisés eligiese por sucesor suyo. Ahora, si Moisés eligiese alguno que, como él, reuniese toda la administración del imperio, es decir, el derecho de consultar a Dios, sólo en su cabeza, y, por consiguiente, la

[15] En este se acusa a dos hombres que profetizaron en el campamento y Josué mandó que se les detuviera. No lo hubiera hecho de estar permitido a cada uno dar al pueblo respuestas divinas sin permiso de Moisés. Pero a Moisés le plació absolver a los reos e increpó a Josué porque le persuadía para que usase de su derecho regio, cuando estaba ya tan cansado de reinar que prefería morir a seguir reinando, como consta en los vers. 14 y 15 de este mismo capítulo. Así, pues, respondió a Josué, *Excandescisne mea de causa? Utinan omnis dei populus propheta esset*. Es decir: ojalá volviese a él el derecho a consultar a Dios y volviese por esta razón el Gobierno otra vez al pueblo. Así, pues, Josué no ignoraba el derecho sino la oportunidad del tiempo y por eso no fue castigado por Moisés del mismo que Abiseas por David, cuando advirtió a este Rey que castigase con la muerte a Smighi, que era seguramente reo de lesa majestad. (V. Samuel, libro II, cap. XIX, vers. 21, 22 y 25. *(Nota XXXVI marginal de Spinoza.)*

autoridad de instituir y derogar leyes, de escoger entre la paz y la guerra, de enviar delegados, de nombrar jueces, de elegir sucesor y, en fin, de administrar absolutamente todos los oficios del poder soberano, sería el Gobierno una pura monarquía, sin que hubiese otra diferencia, sino que generalmente el Gobierno monárquico se rige o debe ser regido por un decreto de Dios, oculto aún a los mismos monarcas; y entre los hebreos, al contrario, el decreto de Dios era, en cierto modo, conocido del rey. Cuya diferencia no disminuye el derecho ni el dominio del Soberano sobre todas las cosas, sino que, al contrario, lo aumenta. En lo que se refiere al pueblo de uno y otro Estado, es igualmente súbdito e igualmente ignorante de los decretos divinos. En los dos casos depende de lo que dice el monarca, y por él sólo entiende lo que sea bien y lo que sea mal, y no porque el pueblo crea que el Monarca nada manda que no le haya sido revelado por decreto de Dios, está menos sujeto a él; sino, al contrario, mucho más. Pero Moisés no escogió un sucesor de este género, sino que dejó a sus sucesores el Estado organizado de tal modo, que no puede llamarse popular, ni aristocrático, ni monárquico, sino teocrático. A un hombre se atribuyó el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios, y a otro la facultad y el derecho de administrar el imperio según las leyes ya explicadas y las respuestas comunicadas ya. Sobre esto véase Números, cap. XXVII, vers. 21.

Para que se comprendan más claramente estas cosas, expondré con orden la administración de todo el imperio. Primero se mandó al pueblo edificar una casa que fuese como el palacio de Dios, esto es, de la soberana majestad de aquel imperio. Y ésta había de levantarse, no a costa de uno solo, sino de todo el pueblo, para que el lugar en que había de consultarse a Dios fuese de derecho común [16].

Los levitas fueron escogidos como oficiales y administradores de aquel palacio divino. Entre ellos, como superior y casi como segundo, después de Dios, su Rey, se eligió a Aarón,

---

[16] Exodo, cap. XXV-XXVII.

hermano de Moisés, en cuyo cargo habían de sucederle legítimamente sus hijos. Este pontífice, como próximo a Dios, era el intérprete supremo de las leyes divinas y el que daba al pueblo las respuestas al oráculo divino y, finalmente, el que rezaba y pedía a Dios por el pueblo [17]. Si con estas cosas hubiese tenido el derecho de ejecutar lo que decía, nada hubiera faltado para ser un monarca absoluto. Pero hallábase privado de esto, y así fue por completo toda la tribu de Leví excluida de participar en la soberanía, para que no tuviese parte con las demás tribus, para que poseyese con derecho tierra en donde pudiese vivir independiente. Moisés estableció que fuese alimentada por el pueblo restante, y así rodeaba con el respeto de toda la plebe a esta tribu dedicada sólo al culto de Dios [18]. Además, se mandó formar entre las doce tribus restantes una milicia para invadir el país de los Cananeos, dividirlo en doce partes y distribuirlo por suertes entre las tribus. Para ese ministerio se eligieron doce príncipes, uno de cada tribu, a los cuales, con Josué y el soberano pontífice Eleazar, fue concedido el derecho de dividir las tierras en doce porciones iguales y de distribuirlas por suerte [19].

Fue elegido Josué jefe máximo de esta milicia, con el solo derecho de consultar a Dios en las cosas nuevas (pero no como Moisés, sólo en su tienda o en el tabernáculo, sino por medio del soberano pontífice, a quien únicamente se daban las respuestas de Dios); además tuvo el de establecer y obligar a ejecutar al pueblo los mandatos de Dios comunicados por el pontífice, de escoger y encontrar los medios para conseguirlo, de elegir a quien quisiese y como quisiese entre la milicia, de enviar legados a nombre suyo y, en fin, de disponer absolutamente y por su sola voluntad en lo que se refiere a la guerra. Nadie sucedía legítimamente en su puesto ni podía ser elegido por otro sino por Dios, inmediatamente, y solicitándolo la necesidad de todo el pueblo; todas las cosas que

[17] Exodo, cap. III, IV y XVIII.

[18] Exodo, cap. XXVIII-XXIX.

[19] Números, cap. I, vers. 2 y siguientes; cap. XXVII, vers. 15 y siguientes; cap. XXXIV, vers. 17 y siguientes.

se referían a la paz y a la guerra eran administradas por los príncipes de las tribus, como haré ver muy pronto.

Finalmente, a todos, desde los veinte años hasta los sesenta, se mandó coger las armas para la milicia y formar el ejército [20], solo con el pueblo, el cual no juraba por la fe de su general ni del sumo pontífice sino por la religión y por Dios: por esto se llamaban aquellos ejércitos legiones de Dios, a su vez el Dios de los hebreos, Dios de los Ejércitos y, por esta causa, en las grandes batallas de que dependía la total destrucción o la victoria del pueblo o su decadencia, el Arca de la Alianza iba en medio del ejército para que el pueblo, viéndose casi frente a su Rey, pelease con indomable valor [21].

Colegimos finalmente de estas disposiciones, dejadas por Moisés a sus sucesores, que quiso que éstos fuesen administradores y no dominadores del pueblo. No dio a nadie derecho a consultar a Dios sólo y cuando quisiese, y, por consiguiente, a nadie dio la autoridad que poseía de establecer y derogar leyes, de escoger entre la paz y la guerra y de elegir administradores, tanto del templo como de las ciudades, todos los cuales son oficios que posee el soberano.

Pero el sumo pontífice tenía el derecho de interpretar las leyes, no como Moisés, cuándo y cómo quería, sino sólo con el Rey o con el Sumo Concilio o rogándolo con otros medios semejantes; y, al contrario, el soberano jefe del ejército y los consejeros, cuando querían, podían consultar a Dios, pero no recibir su respuesta, sino por medio del sumo pontífice. Por tanto, las palabras de Dios en boca del pontífice eran, no decretos como en boca de Moisés, sino solamente respuestas; aceptadas por Josué y por las Asambleas, adquirían ya la fuerza de decreto y se consideraban como mandatos.

A causa de esto, el sumo pontífice, que recibía directamente las respuestas de Dios, no tenía familia ni poseía ningún derecho de gobierno, y, al contrario, los que poseían tierras no tenían el derecho de establecer leyes. Por esto el soberano

---

[20] Números, cap. I, II y siguientes.

[21] Samuel, lib. I, cap. III y siguientes; lib. II, cap. XI, vers. 11.

pontífice Aarón y su hijo Eleazar fueron elegidos cada uno por Moisés [22]; pero después de la muerte de éste nadie heredó el derecho de elegir soberano pontífice y el hijo sucedió legítimamente al padre. También el general de los ejércitos fue elegido por Moisés y no por autoridad de sumo pontífice, y recibiendo sus derechos de Moisés ocupó el lugar de este jefe, y por ello, muerto Josué, el pontífice no eligió en su lugar a nadie ni los príncipes consultaron de nuevo a Dios sobre el asunto, sino que cada uno en la milicia de su tribu y todos juntos en el ejército común conservaron el derecho de Josué.

Y parece que no fue necesario jefe superior sino cuando, reunidos todos los varones, debían pelear contra un enemigo común, lo cual ocurrió principalmente en tiempo de Josué, cuando no se poseía un lugar fijo y todas las cosas eran de derecho común. Pero después de que las tierras fueron repartidas entre las tribus por derecho de guerra y divididas entre sí, como ya todas las cosas no eran de todos, cesó la necesidad de un jefe supremo, puesto que las diversas tribus debieron considerarse, por esta razón, no ya como conciudadanas, sino como confederadas.

Respecto a Dios y a la religión, debieron ser consideradas como conciudadanas, pero respecto al derecho que una tenía en otra, sólo como confederadas, casi del mismo modo (si se exceptúa el templo común de todos) que los poderosos estados confederados de los belgas [23]. La división de una cosa común en partes no consiste sino en que cada uno posea la porción que le corresponde, y en que los demás cedan el derecho que en aquella parte tenían. Por esta causa eligió Moisés príncipes en las tribus, para que después de dividido el imperio, cada uno tuviese cuidado de su parte, consultase a Dios por medio del soberano pontífice sobre los negocios de su tribu, estableciese jueces en cada una de ellas, rechazase al enemigo de su particular imperio, administrase todas las cosas referentes a la paz y a la guerra, y, en fin, que no hubiese

---

[22] Exodo, cap. 28, 3; Números, cap. 20, 28.

[23] Spinoza se refiere a la confederación de los *Netherlands*.

para él otro juez sino Dios, o aquel profeta a quien Dios enviase expresamente. Si alguno faltase a Dios, las tribus debían juzgarle, no como a súbdito, sino invadirle como enemigo que había roto la fe del contrato. De esto poseemos ejemplos en la Escritura. Muerto Josué, los hijos de Israel, y no su nuevo general, consultaron a Dios. Se entendió que la tribu de Judá debía la primera invadir a sus enemigos; hizo contratos sólo con la de Simeón para invadir juntas a sus enemigos comunes, en cuyo contrato no fueron comprendidas las demás tribus (véase Jueces, cap. I, vers. 1, 2 y 3), sino que cada una, separadamente (como se refiere en el capítulo anterior), emprendió la guerra contra su enemigo, y según su gusto, recibió su misión y fe, aun cuando se decía en los mandatos que se prohibía toda condición o pacto y se debía exterminar a todos. Por cuyo pecado fueron censuradas por alguno, pero no llamadas a juicio por ninguno, ni era esto para que comenzaran la guerra entre sí, los unos se mezclasen en las cosas de los otros. Al contrario, los beneminitas, que habían ofendido a los demás y roto de ese modo el vínculo de la paz, hasta el punto de que ninguno de los confederados pudiera encontrar entre ellos hospitalidad, fueron invadidos hostilmente, y victoriosos los demás después de tres combates, mataron igualmente por el derecho de la guerra, culpables e inocentes, lo cual lamentaron después con una tardía penitencia [24]. Confirman claramente estos ejemplos lo que antes dijimos del derecho de cada tribu. Pero quizá pregunte alguno: ¿quién elegía al sucesor del príncipe de cada tribu? Verdaderamente que sobre esto nada escrito podemos colegir de la misma Escritura; presumo, sin embargo, que como cada tribu estaba dividida en familias, cuyos jefes se elegían de entre los más ancianos, el que lo era más ocupaba el lugar del príncipe. De entre los ancianos eligió Moisés los setenta coadjutores que formaban con él consejo supremo [25]; los que después de la muerte de Josué tuvieron la administración del imperio, son llamados an-

---

[24] Jueces, caps. 19 y 21.

[25] Exodo, cap. XVIII, vers. 25 y siguientes; Números, cap. XI, vers. 16 y siguientes.

cianos en la Escritura[26]; y nada más frecuente entre los hebreos que entender jueces por ancianos, lo cual es conocido por todos. Pero a nuestro objeto importa poco averiguar con seguridad este punto; basta haber demostrado que nadie, después de la muerte de Moisés, ha asumido en sí todas las funciones del soberano. En efecto, todas las cosas no dependían ni de un solo hombre, ni de un consejo, ni únicamente de la voluntad del pueblo, sino que hallándose unas administradas por una tribu, otras por todas, con igual derecho, dedúcese evidentemente que el Estado, después de la muerte de Moisés, no continuó, como ya hemos dicho, siendo monárquico, ni aristocrático, ni popular, sino teocrático: 1.°, porque la casa regia del Estado era un templo, y sólo por esta razón, como ya indicamos, eran conciudadanas todas las tribus; 2.°, porque todos los ciudadanos debían jurar fidelidad a Dios, su juez supremo, al cual únicamente habían prometido obediencia absoluta; y, por último, porque el caudillo superior a todos, cuando era necesario, no era elegido por nadie, sino por Dios. Lo cual Moisés predice expresamente al pueblo en nombre de Dios (Deuter., cap. XVII, vers. 15) y se confirma por el hecho mismo de la elección de Gedeón, Sansón y Samuel[27], por lo cual no es lícito dudar que los demás jefes, fieles a Dios, no hayan sido elegidos del mismo modo, aunque no aparezca claro en su historia.

Ya es tiempo de que veamos hasta qué punto este modo de constituir el Estado servía para moderar los ánimos y contener a gobernantes y gobernados, para que ni unos pecasen de rebeldes ni llegasen los otros a ser tiranos.

Los que administran el Estado o los que tienen el poder, aunque sean sus hechos criminales, se ocultan siempre tras la máscara de la justicia o intentan persuadir al pueblo de que han obrado en todo honradamente, lo cual fácilmente se consigue cuando sólo de ellos depende la interpretación del derecho. Es indudable, en efecto, que por esto mismo tienen la

---

[26] Josué, cap. XXIII y XIV.

[27] Jueces, cap. VI y III; Libro I de Samuel, cap. III.

mayor libertad posible para todas las cosas que quieren y a las que les persuade su apetito, pero, al contrario, la tendrían muy limitada si el derecho de interpretar las leyes residiese en otro, o si esa interpretación fuese para todos tan patente que nadie pudiese abrigar dudas sobre ella. Resulta por esto evidente que a los príncipes de los hebreos se les evitó ocasión de crímenes, puesto que había sido dado el poder de interpretar las leyes a los levitas (véase Deuter., cap. XXI, versículo 5), los cuales no poseían en el Estado ni tierra ni poder administrativo alguno, y cuya fortuna y cuya gloria toda pendía, por tanto, de su recta interpretación de las leyes; además, el pueblo entero estaba obligado a congregarse cada siete años en un lugar determinado, donde se enseñaba la ley por los pontífices y cada uno debía leer una y otra vez continuamente y con gran atención el libro de la ley. (Véase Deuter., cap. XXXI, vers. 6 y sigs.) También los príncipes debían cuidar, en su propio interés, que todos administrasen, según las leyes escritas y conocidas de todos, si querían verse honrados por el pueblo, que entonces los veneraba como ministros del gobierno de Dios y aún como sus representantes; de otro modo, no podían escapar al odio más terrible de sus súbditos, como suele ser el odio de religión. A esto, es decir, a frenar los apetitos de los príncipes, se añadió que el ejército se formaba de todos los ciudadanos (sin exceptuar ninguno, desde los veinte años de edad hasta los sesenta) y sin que pudiesen los príncipes introducir en él ningún soldado extranjero mercenario.

Esto, repito, fue de grande importancia, pues es muy cierto que los príncipes, sólo con los ejércitos a quienes pagan, pueden oprimir a los pueblos [28], y que nada temen más que la libertad de los soldados ciudadanos, cuya virtud, cuyo trabajo y hasta cuya sangre han servido de fundamento a la libertad y a la gloria del Estado. Por eso Alejandro, cuando iba a emprender el segundo combate contra Darío, y oído el consejo de Parmenio, increpó, no a éste, que le dio el consejo, sino a Poliperco, que opinaba lo mismo. Pues como dice Cur-

---

[28] *Trac. Pol.*, VII, 71.

cio, libro IV, cap. XIII, no quiso regañar más acremente a Parmenio, a quien poco antes había reprendido con violencia, ni pudo oprimir aquella libertad de los macedonios, que, como ya dijimos, apreciaba sobre todas las cosas, sino después que el número de los soldados cautivos fue más grande que el de los macedonios; entonces pudo dejarse llevar de su ánimo, sujeto hasta aquel momento por la libertad de los soldados ciudadanos. Si en un Estado la libertad de los soldados conciudadanos contiene hasta este punto a los príncipes, que acostumbran usurpar ellos solos toda la gloria de la victoria, mucho más debió contener a los príncipes entre los hebreos, cuyos soldados peleaban, no por ellos, sino por la gloria de Dios, y sólo después de la respuesta de éste emprendían siempre las batallas.

Añádase, además, que todos los príncipes de los hebreos estaban asociados por el vínculo de la religión. Por esto, si alguno se apartaba de ella y comenzaba a violar el derecho divino de cada uno, podría ser considerado enemigo de los restantes y ser perseguido por ellos con justo derecho. Téngase presente en tercer lugar el temor de algún nuevo profeta. Cualquier hombre de vida probada y que mostrase con algunos signos recibidos ser profeta, adquiría por esto mismo el derecho soberano de mandar, del mismo modo que Moisés, es decir, en nombre de Dios, y no como a los otros príncipes, por respuestas del pontífice. Y no es dudoso que este hombre pudiese seducir fácilmente un pueblo oprimido, y que con algunos signos persuadiese a quien les agradase; al contrario, si los negocios se administraban rectamente, podía el príncipe prevenirse con tiempo para que el profeta sujetase a su juicio, y para que él examinase si era de vida probada, si poseía signos ciertos e indudables de su misión y, por último, si aquello que quería decir en nombre de Dios convenía con la doctrina recibida y con las leyes comunes de la patria. Y cuando los signos no respondían bastante, o la doctrina era nueva, estaba en su derecho castigando al profeta con la muerte; en los demás casos, era aceptado por la sola autoridad y testimonio del príncipe.

Añádase en cuarto lugar que el príncipe no sobresalía de entre los demás ni por la nobleza ni por el derecho de la sangre, sino que sólo en razón de su edad y de su virtud le correspondía la administración del Estado.

Considérese finalmente que los príncipes y el ejército todo no podían tener mayor deseo de guerra que de paz. El ejército, como ya dijimos, constaba sólo de ciudadanos, y por esto, tanto las cosas de la guerra como las de la paz, se administraban por los mismos hombres. De este modo, aquel que era soldado en los campamentos, era ciudadano en el foro, y el que era capitán en el campamento era juez en la curia; y, finalmente, el que era general en campo, príncipe era en la ciudad. Así nadie podría decir la guerra por la guerra, sino por la paz, y para conseguir la libertad; y aún el príncipe, por no sujetarse al soberano pontífice y comparecer delante de él, a pesar de su dignidad, se abstenía en cuanto le era posible de cosas nuevas. Estas razones contenían a los príncipes dentro de sus justos límites.

Veamos ahora por qué razón se contenía el pueblo, aunque esto bien claramente lo indican los fundamentos mismos del Estado. Si alguno quiere atender, aunque sea brevemente, a ellos, verá al instante que debía existir en los ánimos de los ciudadanos un singular amor a la patria, de tal modo que nada más difícil podía ocurrirse al pensamiento de los hebreos que hacer traición a esa misma patria o apartarse de ella; sino que, al contrario, todos debieron estar dispuestos a sufrir todas las cosas antes que la dominación extranjera.

Después que colocaron su derecho en manos de Dios y que creyeron que su reino era el reino de Dios y ellos solos los hijos de Dios, y que todas las demás naciones eran enemigas de Dios, a las cuales, por esta razón cobraron el odio más violento (pues esto creían ser cosa piadosa, véase el salmo CXXXIX, vers. 21 y 22), nada pudieron aborrecer más que el juramento de fidelidad a algún extranjero y el prestarle obediencia, ni mayor castigo ni nada más execrable podía imaginarse entre ellos que hacer traición a la patria; esto es, al reino mismo de Dios, a quien adoraban. Añado que se con-

sideraba como deshonra si alguno marchaba a habitar fuera de su patria, porque el culto de Dios, al que siempre estaban obligados, sólo era permitido ejercerlo en el suelo patrio, porque sólo aquella tierra era santa y las demás se miraban como inmundas y profanas.

Por eso David, obligado a desterrarse, se lamenta en presencia de Saúl[29]: «Si aquellos que contra mí te instiguen, hombres son, malditos sean, porque me arrojan de la herencia de Dios y dicen ve y sacrifica a los dioses extranjeros.» Por esta causa ningún ciudadano, como hice notar anteriormente, era castigado con el destierro; el que peca es ciertamente digno del suplicio, pero no de la deshonra.

Pero el amor de los hebreos para su patria no era simple amor, sino piedad que, al mismo tiempo que su odio a las demás naciones, de tal modo crecía y se alentaba con el culto cuotidiano, que vino a formar parte de su propia naturaleza; el culto cuotidiano no sólo era diverso en todo (en lo cual consistía el estar separados profundamente de los demás pueblos), sino absolutamente contrario. De esta reprobación diaria debió nacer un odio continuo, y nada puede dominar tan fuertemente el ánimo como un odio nacido de una gran devoción y piedad, porque creyéndose piadoso, con nada se iguala en lo grande y en lo pertinaz. No faltaba tampoco una causa común mediante la cual se encendiese más y más el odio, a saber: su reciprocidad, pues las naciones extrañas debieron sentir contra ellos un odio intensísimo. Reuniendo todas estas cosas, a saber: la libertad en el gobierno humano, el culto de la patria llevado hasta la devoción, su derecho absoluto y su odio, no sólo permitido, sino piadoso, respecto a las demás naciones, el odio que les profesaban los demás pueblos y la singularidad de las costumbres y de los ritos, todo ello, repito, debió afirmar los ánimos de los hebreos en esta singular constancia y en este deseo de sufrirlo todo por su patria, según enseña la razón claramente y está demostrado por la experiencia misma; nunca mientras estuvo en pie su ciudad pu-

---

[29] Samuel, XXVI, 19.

dieron soportar la dominación extranjera y por eso se llamaba a Jerusalén la ciudad rebelde. (Véase Esdras, cap. IV, versículos 12-15 y 19.)

El segundo imperio (que apenas fue una sombra del primero, después que los pontífices usurparon el poder supremo) pudo difícilmente ser destruido por los romanos, según el mismo Tácito atestigua con estas palabras del libro II de su historia [30]: *Profligaverat bellum judaicum Vespasianus, oppugnatione Hierosolymorum reliqua, duro magis et arduo opere ob ingenium gentis et pervicaciam superstitionis, quam quod satis virium obsessis ad tolerandas necessitates superesset.* Realmente, además de estas cosas, cuya apreciación depende de las opiniones únicamente, había en este Estado otra singularidad que fue importantísima y a la que los ciudadanos debieron en gran parte no verse víctimas de una defección, ni tener jamás el deseo de abandonar la patria; quiero decir, la razón de utilidad, que es el nervio y la vida de todas las acciones humanas. Y ésta, repito, era singular en el Estado hebreo.

Los ciudadanos no poseían en ninguna parte sus bienes con tanto derecho como los súbditos de aquel Estado que poseían igual porción de tierras y de campo que el príncipe y donde cada uno era eternamente dueño de lo suyo. Si alguno, obligado por la necesidad, vendía su fundo o su campo, debía ser restituido enteramente de él en la época del jubileo [31], y de este modo se hallaban de tal manera dispuestas las cosas que nadie podía enajenar sus bienes inmuebles [32].

Además, la pobreza no podía ser en ninguna parte tan fácil de sobrellevar como allí, donde la caridad para con el prójimo, esto es, para con el ciudadano, debía ser practicada para tener al Rey, su Dios, contento. No podían, pues, los ciudadanos hebreos estar bien sino en su patria, y fuera de ella sólo encontraban vergüenza y oprobio.

---

[30] Tácito, Hist., lib. II, cap. IV, 3.

[31] Levítico, cap. XXV.

[32] ...*et nemo a fixis suis bonis alinari posset*, dice el texto. *(Nota del traductor.)*

Por otra parte, no sólo para retenerlos en el suelo de su patria, sino para evitar las guerras civiles suprimiendo objetos de disputa, servía admirablemente lo que hemos dicho, a saber: que ninguno servía a su igual, sino a Dios sólo, y que la caridad y el amor para con el conciudadano se estimaban como piedad soberana, la cual se alimentaba del odio común que los judíos tenían para con las demás naciones y al que éstas correspondían del mismo modo.

Además, servía la gran disciplina de obediencia en que eran educados para obligarlos a someterse a lo ordenado por la ley; de este modo no se permitía a cada uno trabajar a su antojo sino en ciertas épocas y en ciertos años y sólo con un género determinado de animales. Del mismo modo no era lícito sembrar ni segar sino de cierto modo y en cierto tiempo; y, en fin, el culto era en absoluto una continua vida de obediencia.

Habituados a practicar siempre las mismas cosas, esta servidumbre debió parecerles libertad; de donde debe seguirse que nadie debía desear lo que estaba prohibido, sino lo que se hallase mandado, y que no debía servir poco a este objeto, que en ciertas épocas del año se entregasen todos al descanso y a la alegría, no por capricho, sino para obedecer completamente a Dios. Tres veces al año eran convidados de Dios (véase Deuteronomio, cap. XVI). El séptimo día de la semana debían cesar en sus trabajos y entregarse al reposo; y, además de esto, se habían señalado otras épocas en las cuales no se permitía, sino que mandaban los convites y la alegría con actos honestos. No entiendo que pueda imaginarse nada más eficaz para dirigir los ánimos de los hombres; pues nada atrae más al ánimo que aquella alegría que nace de la devoción, esto es, de la admiración y del amor. Ni podría tampoco fácilmente dejarse llevar por el disgusto de las cosas gustadas, pues el culto destinado a los días festivos era raro y variado. Venía a añadirse a esto la soberana reverencia al templo, puesto que observaron siempre aquel culto y aquellas cosas singulares que estaban religiosamente obligados a ejecutar, para que les fuese permitido entrar en él y por eso aún hoy

día no leen sin gran horror aquel crimen de Nanasés, que se atrevió nada menos que a levantar un ídolo dentro del mismo templo [33]. No era menos la reverencia del pueblo respecto de aquellas leyes que religiosamente se custodiaban en lo más íntimo del santuario. No eran, por tanto, de temer en estas cuestiones rumores ni prejuicios del pueblo (nadie se atrevía a hacer un juicio sobre las cosas divinas); pero en todas las cosas que regían por autoridad divina, aceptadas como respuestas en el Evangelio o establecidas por Dios mismo, debían los hebreos obedecer sin examen alguno de la razón. Creo haber expuesto, aunque breve, bastante claramente la constitución fundamental de este Estado.

Fáltame ya inquirir por qué causas los hebreos han desobedecido tantas veces a la ley, han sido tantas veces reducidos a la esclavitud y, en fin, han llegado a la completa ruina de su Estado. Quizá diga alguno que esto ha sucedido por la contumacia de las gentes. La respuesta es pueril. ¿Por qué, en efecto, esta nación ha sido más rebelde que las obras? ¿Por la naturaleza? La naturaleza no crea naciones, sino individuos, los cuales no se distinguen en naciones diferentes sino por la diversidad de las lenguas, de las leyes y de las costumbres adoptadas. De estas dos cosas, es decir, las leyes y las costumbres, deriva para cada nación un carácter particular, una singular condición y, por último, prejuicios [34] singulares. Si quiere concederse que los hebreos fueron más sediciosos que los demás mortales, debe imputarse a vicios de las leyes o de las costumbres recibidas. Y es probablemente cierto que si Dios hubiera querido hacer el Estado hebreo más duradero, lo hubiese establecido con otros derechos y otras leyes, instituyendo al mismo tiempo otros sistemas para administrarlo. Porque ¿qué otra cosa podemos decir sino que los hebreos tuvieron airado a su Dios, no sólo como dice Jeremías (capítulo XXXII, vers. 31) desde la fundación de la ciudad, sino desde la institución de las leyes?

---

[33] Reyes, libro I, cap. XX, vers. 7.

[34] El texto dice *singularia praejudicia.*

Lo mismo atestigua Ezequiel (cap. XX, vers. 25) con estas palabras: «Y yo he dado a ellos instituciones no buenas y derechos con los cuales no vivirán; yo los he humillado con sus propios dones cuando ofrecían el fruto de la madre (esto es, el primogénito), para destruirles y que supieran que yo soy Jehová.» Debe notarse, para comprender rectamente estas palabras y la causa de la destrucción del imperio, que la primera intención fue confiar todo el ministerio sagrado a los primogénitos y no a los levitas. (Véase Números, cap. VIII, versículos 16 y 17.)

Pero después que todos, a excepción de los levitas, adoraron al becerro, fueron rechazados y tratados de impuros los primogénitos y escogidos en su lugar los levitas (Deuter., capítulo X, vers. 9), cuyo cambio, cuanto más y más pienso en él, me hace recordar las palabras de Tácito[35], de que «en aquel tiempo no cuidaba Dios tanto de la seguridad del pueblo como de la venganza». No puedo admirarme bastante de que la cólera celeste haya sido tan grande que Dios estableciese leyes que no son leyes, pues éstas sólo sirven siempre al honor, la seguridad y la salud de todo el pueblo, con ánimo de vengarse y de castigar al pueblo todo, hasta el punto de que hayan sido consideradas, no como leyes, esto es, como salvación del pueblo, sino como penas y como suplicios. En efecto, todos los regalos que debían darse a los sacerdotes y a los levitas, lo mismo que el deber de redimir a todos los primogénitos y de pagar un tributo por cabeza a los levitas y, finalmente, poder únicamente acercarse a las cosas sagradas, recordaban continuamente éstas a los demás su reprobación y su impureza. Los levitas, por otra parte, encontraban de continuo motivos para humillarlos. No es dudoso que entre tantos miles se encontrasen algunos teologastros[36] inoportunos, de donde nació en el pueblo el deseo de observar los hechos de los levitas, que, sin duda, eran también hombres, y de acusar a todos, como se hizo, por los delitos de uno solo.

---

[35] Hist., I, 3, 2.

[36] *Nam non dubium est quin inter toto millia multo importuni theologastri reperti fuerint*, dice el texto latino.

De aquí rumores continuos; además, el cansancio de alimentar hombres ociosos y odiados, y que no estaban unidos a ellos por la sangre, especialmente si los víveres estaban caros. ¿Cómo admirarse, cuando los milagros manifiestos habían cesado y vivían en el ocio, y la autoridad no se daba a los hombres escogidísimos, que comenzase a languidecer el ánimo irritado y avaro del pueblo, y alejarse del culto, que aún siendo divino resultaba ignominioso y aún sospechoso y deseasen algo nuevo, que los príncipes, que siempre buscan modo de obtener ellos solos el soberano imperio [37], concediesen todas las cosas al pueblo o introdujesen nuevos cultos para atraer a sí a la muchedumbre y apartarla de los pontífices? Si la república se hubiese constituido según la intención primitiva, el derecho y el honor hubiesen sido iguales siempre para todas las tribus, y todas las cosas hubiesen continuado completamente seguras. Porque ¿quién pretende violar el derecho sagrado de sus consanguíneos? ¿Quién no querría por deber de religión alimentar a sus consanguíneos, a sus padres y a sus hermanos, para que éstos les enseñaran la interpretación de las leyes, y para esperar de ellos, finalmente, respuestas divinas? Además, todas las tribus hubiesen permanecido más tiempo unidas entre sí, si para todas hubiese sido igual el derecho de administrar las cosas sagradas; porque nada había que temer si la elección de los levitas hubiera tenido otra causa que la venganza y la ira. Pero, como ya dijimos, tuvieron airado a su Dios, que para repetir las palabras de Ezequiel los humilló en sus propios dones devolviéndoles todo fruto de madre, con ánimo de destruirlos.

Confírmanse estas cosas por su propia historia. Apenas el pueblo comenzó a tener descanso en el desierto, muchos hombres, no de la plebe, comenzaron a criticar esta elección, y de ello tomaron ocasión para creer que Moisés nada había hecho por mandato divino, sino que había instituido todas las cosas a su capricho, puesto que eligió a su tribu entre todas las tribus y dio eternamente a su hermano el derecho de pontificado,

---

[37] *Trac. Pol.*, VIII, 2.

por lo cual van a él clamando en gran tumulto que todos son igualmente santos y que debe arrebatársele el derecho que se ha atribuido sobre todos [38].

No pudo apaciguarlos con ninguna razón; pero cumplido un milagro en señal de fe, todos ellos fueron exterminados; de donde nació una nueva y universal sedición de todo el pueblo, que creía que no por juicio de Dios sino por arte de Moisés habían sido exterminados. Y no consiguió calmar al pueblo sino después de un gran azote de la peste, tan grande, que todos deseaban la muerte más que la vida [39]. Por esto, en aquel tiempo se terminaba la sedición antes de que llegase la concordia. Lo cual atestigua la Escritura (Deuter., cap. XXXI, vers. 21), cuando Dios predice a Moisés que después de su muerte sería el pueblo infiel a su divino culto, y le añade: «Conozco las pasiones de ellos y lo que preparan hoy mientras no los conduzca a la tierra que les he prometido.» Y poco después Moisés dice al pueblo mismo [40]: «Conozco vuestra rebelión y vuestra obstinación. Si mientras yo he vivido entre vosotros fuisteis rebeldes contra Dios, mucho más lo seréis después de mi muerte.» Y verdaderamente así sucedió, según sabemos todos. De donde los grandes cambios y las grandes transformaciones, la licencia en todas las cosas, el lujo y pereza con las cuales comenzó todo a destruirse hasta que sojuzgados varias veces rompieron el derecho divino y quisieron su rey mortal para que la mansión regia no estuviese en el templo, sino en el palacio, y para que todas las tribus fuesen conciudadanas, no por el derecho divino y el pontificado, sino en consideración a los reyes.

Nació de esto materia para nuevas sediciones, de las cuales llegó finalmente la total ruina del imperio. ¿A qué menos pueden llegar los reyes que a reinar de un modo precario y consentir otro imperio dentro de su imperio? Los primeros que fueron elegidos para este cargo, siendo varones privados, quedaron contentos del grado de dignidad a que ascendían.

---

[38] Véase Números, cap. XVI.
[39] *Números*, 16, 1-13.
[40] Deuteronomio, cap. XXXI, vers. 27.

Pero después, cuando fueron llamados sus hijos por derecho de sucesión, comenzaron a mudar todas las cosas paulatinamente para que en ellos solos residiera toda la soberanía de que carecían en gran parte, puesto que el derecho de dar leyes no dependía de ellos, sino del pontífice, que las custodiaba en el santuario y las interpretaba al pueblo; por eso se hallaban obligados a las leyes, como sus súbditos, sin derecho para derogarlas o para establecer otras nuevas con igual autoridad. Además, el derecho de los levitas prohibía a los reyes, como a los súbditos, por ser profanos, administrar las cosas sagradas; y, finalmente, toda la seguridad de su imperio dependía de la voluntad de uno solo, a quien se reconocía como profeta, de lo cual se había visto ya algún ejemplo. Véase con cuánta libertad Samuel mandaba en todas las cosas a Saúl y cuán fácilmente por una sola falta pudo transferir a David el derecho al trono [41]. Con todo esto, no sólo tenía otro imperio dentro del imperio, sino que reinaban precariamente. Para superar estas dificultades pensaron dedicar otros templos a los dioses, para de este modo no consultar cosa alguna con los levitas, y buscaron algunos que profetizasen en nombre de Dios, para respetarlos como tales profetas y oponerlos a los verdaderos [42]. A pesar de intentarlo tantas veces, nunca consiguieron sus deseos. En efecto, los profetas, preparados a todo, esperaban el tiempo oportuno, o sea, la sucesión del Estado, precaria siempre, mientras alienta la memoria del antecesor. Entonces suscitaban fácilmente algún rey, lleno de la autoridad divina y adornado de grandes virtudes, induciéndole a vindicar el derecho divino y a poseer el imperio o una parte al menos de su derecho. Pero ni aún por este medio pudieron alcanzar nada los profetas, puesto que aun suprimiendo al tirano, se conservaban, sin embargo, los de la tiranía. No hacían, por tanto, otra cosa que comprar un nuevo tirano con mucha sangre de los ciudadanos. No había fin para los desórdenes y las guerras civiles, existiendo siempre las mismas

---

[41] Samuel, lib. I, caps. XII, XIII, XV y XVI.

[42] Reyes, 12, 26-33.

causas para violar el derecho divino; causas que no pudieron suprimirse sino mediante la absoluta destrucción del imperio.

Vemos por lo dicho, de qué modo se introdujo la religión en la república de los hebreos y bajo qué aspecto hubiese podido ser eterno su Estado, si la justa cólera de sus legisladores hubiese seguido persistiendo en lo mismo. Pero como no pudo hacerse así, debió perecer. Y hasta ahora sólo he hablado del primer imperio. El segundo apenas fue una sombra de éste, puesto que se hallaban sujetos al derecho de los persas, de quienes eran súbditos, y después que hubieron recobrado la libertad los pontífices, usurparon el derecho al principado, con lo cual obtuvieron la soberanía, absoluto deseo señalado en los sacerdotes de conseguir a un tiempo el trono y el pontificado. Por esto no hay mucho que decir de este segundo imperio. Respecto al primero, en tanto que lo concibamos como modelo permanente, veremos, según las consideraciones que siguen, si puede hoy ser imitado con provecho y piedad y si debe imitarse mientras sea posible.

Quiero únicamente observar en este lugar, como indicamos más arriba y consta de las consideraciones que en este capítulo hemos demostrado, que el derecho divino o religioso nace de un pacto, sin el cual no es otra cosa que el derecho natural, y que por eso los hebreos no estaban obligados por la religión a nada respecto de las gentes que no intervinieron en el pacto, sino sólo con los ciudadanos.

CAPITULO XVIII

SE DEDUCEN ALGUNOS PRINCIPIOS POLITICOS DE LA REPUBLICA DE LOS HEBREOS Y DE SUS HISTORIAS

Aunque el imperio de los hebreos, según lo hemos concebido en el capítulo precedente, pudo haber sido eterno, no puede ya, sin embargo, ser imitado ni hay para qué traerlo a consulta. Si aquellos que quieran transferir su derecho a Dios, como hicieron los hebreos, debiesen pactar con El expresamente, se requeriría por ello, no sólo la voluntad de transferir ese derecho, sino también la voluntad de Dios, en quien había de ser depositado.

Pero Dios, al contrario, ha revelado por medio de los Apóstoles que el pacto de Dios no se escribiría en adelante con tinta ni en tablas de piedra, sino en el corazón, mediante el espíritu divino [1]. Además, esta forma de gobierno quizá pueda ser útil únicamente en un pueblo que viva aislado, sin comercio externo con nadie y que desee encerrarse dentro de sus fronteras, separándose del resto de todo el mundo; pero no para quienes es necesario tener relaciones con otros. Por eso semejante forma de gobierno puede solamente emplearse por un

[1] A los Corintios, Epís. II, cap. II, vers. 3.

pequeño número de naciones. Aun no siendo imitable en todas sus partes, contiene, sin embargo, una multitud de preceptos notabilísimos que merecen ser notados y cuya imitación podrá ser tal vez muy conveniente. Como ya he advertido, no es mi intento tratar exprofeso del Estado, y dejaré por lo mismo muchas cuestiones, fijándome únicamente en aquellas que puedan servir a mi objeto, a saber: por qué el gobierno de Dios no se opone a que se elija un soberano en cuyas manos resida el gobierno supremo. Después que los hebreos transfiririeron su derecho en Dios, dieron a Moisés el derecho soberano de mandar y por eso él únicamente tuvo autoridad para establecer y derogar leyes en nombre de Dios, elegir los ministros sagrados, juzgar, enseñar y castigar y, en una palabra, absolutamente todas las atribuciones que son propias del soberano.

Además, aunque los ministros del culto fuesen los intérpretes de la ley, no estaba en sus facultades juzgar a los ciudadanos ni separar a ninguno del pueblo; esto correspondía solamente a los jueces y a los príncipes elegidos por el pueblo. (Véase Josué, cap. VI, vers. 26; Jueces, cap. XXI, vers. 18, y primero de Samuel, cap. XIV, vers. 24.)

Si, además, queremos atender a los hechos y a las historias de los hebreos, encontraremos otras muchas cosas dignas de ser notadas. He aquí la primera: que no se conoció secta alguna en la religión sino después que los profetas, durante el segundo imperio, tuvieron autoridad para decretar y tratar los negocios del Estado, cuya autoridad, que quisieron hacer eterna, usurparon para sí a los príncipes, pretendiendo ser llamados reyes.

La razón de esto es clara; en el primer imperio ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que ningún derecho tenían éstos para dar decretos, sino únicamente respuestas de Dios, pedidas por los príncipes o por los consejos; no podía, por tanto, haber en ellos deseo alguno de dictar disposiciones nuevas, sino, al contrario, de conservar y defender las ya recibidas y consagradas. Por ningún otro medio podían conservar su libertad de las asechanzas de los príncipes, sino manteniendo incorruptas las leyes. Pero después que fueron

añadiendo al pontificado este derecho de los príncipes a tratar los negocios del Gobierno, comenzó a desear cada uno la gloria de su nombre en todas las cosas, determinando todos sus actos por la autoridad pontifical y disponiendo todos los días algo nuevo sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todas disposiciones que no quisieron hacer menos sagradas ni con menos autoridad que las leyes de Moisés. De esto resultó que la religión fue declinando en superstición miserable, y que se fue corrompiendo la interpretación y el verdadero sentido de las leyes; a lo cual se fue añadiendo también que mientras los pontífices se abrían camino para llegar al poder supremo, consentían todas las cosas para atraerse la plebe, aprobando sus hechos, aun los más impíos, y acomodando la Escritura a sus malísimas costumbres. Esto lo atestigua Malaquías con muy enérgicas palabras. También él, después de increpar a los sacerdotes de su tiempo llamándolos falsarios del nombre de Dios, comienza a castigarlos de este modo [2]: «Los labios del pontífice guardan la ciencia y la ley debe ser buscada por su boca, porque él es el enviado de Dios. Pero vosotros os apartasteis del camino, hicisteis que la ley fuese escándalo para muchos; corrompisteis el pacto de Leví, dijo el Dios de los Ejércitos.» Y continúa acusándolos de este modo, porque interpretaban la ley a su capricho y sin consideración ninguna a Dios, sino sólo a las personas. Es cierto que los pontífices nunca pudieron hacer con tanta precaución estas cosas que no fuesen advertidas por los más prudentes, sobre todo cuando creciendo en audacia, pretendieron que no debían observarse otras leyes sino aquellas que estaban escritas; y que respecto a los demás decretos que los engañados fariseos (que como dice Josefo en su Antigüedades [3] se escogían en su mayor parte de entre la plebe) llamaban tradiciones de sus padres, no había motivo alguno para custodiarlos. Sea como quiera, en manera alguna podemos dudar que la adulación de los pontífices, la corrupción de la religión y de las leyes y el increíble

[2] Véase Malaquías, cap. II, vers. 7, 8.
[3] Véase Josefo, Antigüedades, lib. XIII, 297-8. El texto de Josephus no dice lo que Spinoza le hace decir.

aumento de éstas, dieron grande y frecuente ocasión a discusiones y altercados que nunca pudieron terminarse. Cuando los hombres comienzan a litigar en el ardor de la superstición con ayuda de los magistrados, en manera alguna pueden apaciguarse unos u otros y necesariamente se dividen en sectas.

2.ª Es digno de observación que los profetas, es decir, varones privados, disponiendo de su libertad de advertir y reprochar, más irritaron que corrigieron a los hombres, los cuales, sin embargo, advertidos o castigados por los reyes, se doblegaron con docilidad extrema. Añado que fueron intolerables también muy a menudo por la autoridad que tenían de juzgar si eran impíos o piadosos sus actos, y aún de castigarles si llevaban adelante algún negocio público o privado contra sus opiniones.

El Rey Asa, que según el testimonio de la Escritura reinaba piadosamente, arrojó al profeta Ananías a una mazmorra porque le había increpado y reprendido sobre un pacto hecho con el rey de los arameos [4]; y, además, de éste se encuentran ejemplos que demuestran que la religión recibía mayor detrimento que incremento de tal libertad; y callo que los profetas reservaron para sí tantos derechos que por su causa nacieron muchas guerras civiles.

3.ª Es digno, además, de ser notado que mientras el pueblo tuvo el gobierno, no hubiese sino una guerra civil, la cual, por otra parte, fue terminada por completo y los vencedores se apiadaron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios restituirlos a su antigua dignidad y poder [5]. Pero después de que el pueblo, poco acostumbrado a reyes, cambió en Monarquía la primera forma de su gobierno, no llegó a verse el término de las guerras civiles y se empeñaron en combates tan atroces que exceden a todos los conocidos. Sólo en una batalla (lo que casi no se cree) fueron degollados 50.000 israelitas por los de Judá [6], y en otra, por el contrario, los israelitas asesinan muchos judíos (no se dice

[4] Véase el libro II de las Crónicas, cap. 16.
[5] Véase Jueces, cap. XX y XXI.
[6] Véase el libro II de las Crónicas, cap. XIII, vers. 17.

el número en la Escritura), se apoderan de su rey, destruyen casi los muros de Jerusalén y despojan de todo al templo (porque su ira no se satisfacía de modo alguno), y cargados con el botín de sus hermanos y saciados de sangre, recibidos tributos y dejando al rey en su reino casi devastado, deponen las armas, completamente seguros, no de la fe, sino de la debilidad de los judíos [7]. Pero pocos años más tarde, rehechos los varones de Judá, acometen una batalla nueva, de la cual resultan otra vez vencedores los israelitas; matan 120.000 judíos, llevan consigo sus mujeres y sus hijos hasta en número de 200.000 cautivos, y arrebatan una gran presa [8], y, rendidos más tarde por estos y otros combates que se refieren en varios lugares de las historias, fueron a su vez presa de sus enemigos.

Si, por otra parte, pensamos en aquellos tiempos en que gozaban de una paz absoluta, encontraríamos una gran diferencia. A menudo, antes de los reyes, transcurrían cuarenta años [9], y una vez (lo cual supera a toda credulidad) [10] hasta ochenta, sin guerra alguna interna ni externa y en perfecta concordia.

Pero después que los reyes se apoderaron del imperio y se combatía, no como antes, por la paz y la libertad, sino tan sólo por la gloria, encontramos que todos emprendieron guerras, con la excepción única de Salomón (cuya virtud y sabiduría encontraban más ocasiones de resplandecer en la paz que en la guerra). Añádase, además, el insaciable deseo de reinar que hizo sangriento para muchos el camino del trono.

Finalmente, durante el gobierno del pueblo permanecieron las leyes incorruptas y fueron observadas constantemente. También antes de los reyes hubo poquísimos profetas que amonestaron al pueblo; después de elegidos los reyes hubo, en cambio, muchísimos. Sólo Abdías libró a cientos de la muerte y los escondió para que no fuesen asesinados con los otros [11].

---

[7] Crónicas, lib. II, cap. XXV, vers. 21 y siguientes.

[8] Crónicas, lib. II, cap. XXVIII, vers. 5 y siguientes.

[9] Véase Jueces, cap. III, vers. 11, y cap. V, vers. 31.

[10] El texto dice, *quod omni opinione majus.*

[11] Reyes, I, II, vers. 4 y 13.

Ni vemos tampoco que el pueblo fuese engañado por falsos profetas, sino después que cedió el gobierno a los reyes, cuyos ánimos pretendían agradar constantemente. Añádase que el pueblo, cuyo ánimo, según las circunstancias, es grande o humilde, se corregía fácilmente en las desgracias y se convertía a Dios y restablecía las leyes, y de este modo se libertaba de todo peligro. Los reyes, por el contrario, cuyos espíritus son siempre igualmente orgullosos y no pueden doblegarse sin ignominia, se unieron tenazmente a sus vicios hasta la destrucción completa de la ciudad [12].

Por estas consideraciones vemos claramente:

I. Cuán peligroso sea para la religión y la república conceder a los ministros del culto derecho de decretar alguna cosa, o tratar los negocios del gobierno; y, por el contrario, que todas las cosas se conservan con mayor firmeza si estos ministros se mantienen en su terreno y no responden cosa alguna sino cuando les pregunten, y, entre tanto, enseña y ejercen únicamente aquellas cosas más recibidas y usadas.

II. Que es muy peligroso referir al derecho divino cosas puramente especulativas y hacer ley de las opiniones que pueden o acostumbran ser objeto de las discusiones de los hombres. Se reina muy violentamente allí donde las opiniones, que son derecho de cada uno y que a nadie pueden cederse, se reputan crímenes; y añado que la ira de la plebe suele reinar sin tasa donde esto sucede. Pilatos, por ejemplo, cedió a las iras de los fariseos y mandó crucificar a Cristo, de quien sabía que era inocente [13]. Los fariseos después, para despojar a los ricos de sus dignidades, comenzaron a promover cuestiones religiosas y a acusar de impiedad a los saduceos. Y con este ejemplo, los peores de los hipócritas, agitados de la misma rabia, que llaman celo por el derecho divino, se encarnizan persiguiendo en todas partes a hombres insignes por su probidad y virtud, y odiados por eso del pueblo, a saber, infamando públicamente sus opiniones y agitando contra ellos la ira de una

---

[12] Se refiere a la destrucción de Nabucodonosor en en 586 a. de C.
[13] Mateo, cap. XXVII.

ciega muchedumbre [14]. Y como esta escandalosa licencia no puede fácilmente contenerse porque se oculta tras la máscara de la religión, especialmente donde los poderes supremos han introducido alguna secta, de la cual, sin embargo, no sean fundadores y no estén tenidos como intérpretes del derecho divino, sino sencillamente como sectarios, esto es, como quienes reconocen a los doctores de la secta por intérpretes del derecho divino. Por esto la autoridad de los magistrados en estas cuestiones suele valer muy poco para la plebe; la de los doctores, en cambio, es tan grande que, según ellos entienden, incluso los reyes deben someterse a sus interpretaciones.

Para buscar el modo de evitar estos males no puede escogerse mejor que colocar la piedad y la religión por entero en las obras, esto es, solamente en el ejercicio de la caridad y la justicia, dejando lo restante al libre juicio de cada uno. Pero de esto trataremos más adelante.

III. Vemos cuán necesario es a la república y a la religión confiar al soberano el derecho de discernir lo que es justo de lo que es injusto. Pero si este derecho de juzgar los actos no pudo concederse a los mismos profetas divinos sino con gran daño para la Iglesia y para el Estado, mucho menos habrá de permitirse a aquellos que ni saben predecir las cosas futuras, ni pueden hacer ningún milagro. De éstos hablo con más extensión más adelante.

IV. Vemos, finalmente, cuán perjudicial [15] es al pueblo que no está acostumbrado a vivir bajo los reyes y que tiene ya leyes establecidas, la elección de un monarca; ni el pueblo podrá soportar un soberano ni la regia autoridad podría sufrir leyes y derechos instituidos para el pueblo por un poder de autoridad más pequeña y mucho menos se animará a defenderlas, especialmente porque al instituirlas nada se dijo del rey, sino únicamente del pueblo y de las asambleas que había de tener el Estado; y por eso, defendiendo los antiguos derechos del pueblo, parecería el rey más bien un esclavo que se-

---

[14] Véase Josepho H., Jud., libro II, cap. VIII; Antigüedades, libro XV, cap. X.

[15] El texto emplea una expresión singularmente fuerte: *exitiale*.

ñor verdadero. Por lo mismo el monarca nuevo intentaría establecer con mucho cuidado leyes diversas para reformar en su provecho el derecho del Estado y reducir al pueblo a situación en que no pueda tan fácilmente quitar la dignidad real como darla.

Y no puedo dejar de decir en este lugar, que no sería menos peligroso quitar de en medio al monarca, aunque de mil maneras se demuestre que es un tirano. Acostumbrado el pueblo a la autoridad real y contenido sólo por ella, despreciaría y haría objeto de sus burlas otra que no fuese tan alta, y, por tanto, muerto un rey, sería necesario, como en otro tiempo a los profetas, elegir en su lugar a otro que sería un tirano, no espontáneamente, sino por la necesidad. ¿Qué razón habría para que se viesen las manos de los ciudadanos ensangrentadas por el asesinato regio y gloriarse de su parricidio como si fuese alguna cosa bien hecha, cometiéndolo sólo para dar al rey nuevo un ejemplo? En justicia, si quiere ser rey y no reconocer al pueblo como su juez y su señor, ni reinar de un modo precario, debe vengar la muerte de su antecesor y sentar por impulso suyo un ejemplo que impida al pueblo cometer otra vez ese crimen. Pero tampoco es fácil vengar con la muerte de los ciudadanos la muerte del tirano de no defender la misma causa y aprobar sus hechos, y seguir todos los caminos que aquél dejara. En esto consiste que el pueblo cambie frecuentemente de tirano, pero sin conseguir nunca mudar el gobierno monárquico por otra forma de gobierno cualquiera.

De esto dio un triste ejemplo el pueblo inglés, que buscó la manera de suprimir a su monarca, bajo apariencias de justicia. Muerto el rey, no pudo hacer otra cosa que mudar la forma de gobierno. Pero después de derramada mucha sangre, se llegó a saludar con otro nombre a un nuevo monarca [16] (casi toda la cuestión fue sólo de nombre), que de ningún modo pudo mantenerse sino destruyendo hasta lo último una estirpe real, degollando a los amigos o a los sospechosos de

[16] Se refiere, como es obvio, a Oliverio Cromwell, que tomó el título de protector.

amistad con el rey, promoviendo guerras para evitar el ocio de la paz, dispuesto a protestar, y para que la plebe, ocupada con cosas nuevas, olvidase el degüello de la familia real. Tarde advirtió el pueblo que nada había hecho por la salud de la patria, sino violar el derecho de un rey legítimo y cambiar las cosas a un estado más triste. Resolvió, por todo esto, revocar lo que había hecho y no descansó hasta verlo todo restablecido en su primitivo estado.

Quizá objete alguno, con el ejemplo del pueblo romano, que la muchedumbre puede fácilmente librarse de la tiranía [17]. Pero yo entiendo que esto confirma plenamente nuestra doctrina. En efecto, aunque el pueblo romano haya podido con más facilidad librarse de tiranos y mudar la forma del gobierno, porque el derecho de elegir el rey y su sucesor correspondía al mismo pueblo, y porque formado éste de hombres criminales y sediciosos, no tenía costumbre de obedecer a los reyes (pues de seis que hubo en el principio, fueron tres muertos), no hizo, sin embargo, otra cosa que elegir varios tiranos en vez de uno, los cuales le tuvieron miserablemente afligado con guerras exteriores e interiores no acabadas nunca, hasta que al fin volvió el imperio a un monarca, mudando sólo el nombre, como en Inglaterra.

Por lo que se refiere a los Estados de Holanda, nunca, que sepamos, tuvieron reyes, sino condes, en los cuales jamás estuvo trasladado el derecho soberano. Claramente se deduce, viendo los Estados de Holanda prepotentes según la declaración que publicaron en tiempo del conde de Leicester [18], que se reservaron siempre la autoridad de advertir a esos condes sus deberes y el poder de defender esta autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, y de tomar venganza de ellos si degeneraban en tiranos y, en fin, de moderar de tal modo su poder que no pudiesen ejecutar nada sino concediéndolo y aprobándolo los Estados. De cuyas consideraciones se deduce

---

[17] Véase Tito Livio, lib. I, década LX, lib. II, idem 1 y siguientes.

[18] Quizás sea el documento que menciona P. S. Blok, *A History of the Netherlands*, vol. III, cap. VI, pág. 232.

que el derecho supremo de majestad [19] residió siempre en los Estados, a quienes quiso usurparlo el último conde. Por tanto, es inverosímil que abandonaran aquella autoridad cuando restauraron su imperio primitivo ya casi arruinado. Con estos ejemplos se confirma todo cuanto antes dijimos, es decir, que debe necesariamente conservarse la forma de cada gobierno, y que no puede cambiarse sin riesgo de una total ruina del Estado. Y éstas son observaciones de algún valor que quiero hacer notar.

---

[19] Spinoza utiliza constantemente expresiones distintas para designar la soberanía; ahora dice: *jus supremae majestatis.*

Capitulo XIX

SE HACE VER QUE EL DERECHO ACERCA DE LAS COSAS SAGRADAS RESIDE POR COMPLETO EN EL SOBERANO Y QUE EL CULTO EXTERNO DE LA RELIGION DEBE ACOMODARSE A LA PAZ DEL ESTADO SI QUEREMOS OBEDECER A DIOS RECTAMENTE [1]

Cuando he dicho antes que sólo el soberano tiene derecho sobre todas las cosas y de su voluntad depende el derecho de todos, no quise referirme solamente al derecho civil, sino también al derecho sagrado, pues deben ser además intérpretes y guardadores de éste. Y quiero referirme expresamente a esto y tratar de ello en este capítulo, porque hay muchos que niegan que el derecho acerca de las cosas sagradas corresponda a los soberanos y no quieren reconocerlos como intérpretes del derecho divino. Por donde se atribuyen derecho para acusarlos y juzgarlos y aun para excomulgarlos de una iglesia (como en otro tiempo hizo Ambrosio con el César Teodosio). En este capítulo veremos cómo de este modo dividen el go-

[1] A. G. Wernham observa que Spinoza sigue en este capítulo a Hobbes, *De Cive*, 1642; Grotius, *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, 1647, y a Lucius Austistius Constans, *De Jure Ecclesiasticorum Liber Singularis*, 1665.

bierno y hasta se abren camino para llegar a él. Pero antes quiero hacer ver que la religión recibe fuerza de derecho sólo por la voluntad de aquellos que son soberanos y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres sino mediante aquellos que están al frente del Estado; y, además, que el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos. Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto externo de la religión, no de la piedad misma y del culto interno, o sea, los medios con los cuales se dispone interiormente el espíritu a adorar a Dios en la interioridad de la conciencia. El culto interno de Dios y la piedad misma son un derecho de cada uno (según demostramos al final del capítulo VII) que no puede depositarse en otro. Pienso que consta bastante claro en el capítulo XIV lo que ahora entiendo por reino de Dios. En él hicimos ver que cumple la ley de Dios aquel que practica la caridad y la justicia según su mandato. De aquí se sigue que está el reino de Dios donde la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de mandato. Y en esto no reconozco diferencia alguna, ya enseñe Dios el verdadero culto de la justicia y de la caridad por la luz natural, ya lo ordene por la revelación; nada importa de qué modo haya sido revelado; únicamente que obtenga carácter de derecho y sea ley suprema para los hombres.

Si, pues, demuestro que la justicia y la caridad no pueden revestir fuerza de derecho y de ley sino por el derecho del Estado, deduciré de ello fácilmente (puesto que el derecho del imperio sólo corresponde a los poderes soberanos) que la religión recibe únicamente fuerza de derecho por la voluntad de aquellos que tienen el derecho soberano [2], y que Dios no funda reino singular alguno entre los hombres, sino por medio de aquellos que tienen en sus manos el gobierno. Que el culto de la caridad y la justicia no se recibe fuera de la ley,

---

[2] En este caso, *jus imperandi.*

sino por el derecho del Estado, resulta de los antecedentes. Demostramos, en efecto, en el cap. XVI, que en el estado natural el derecho no consiste más en la razón que en el apetito, sino que tanto aquellos que viven según la ley de su apetito como los que se conducen según los consejos de su razón, tienen un derecho igual a todas las cosas que pueden. Por este motivo no podemos concebir pecado en el estado natural, ni a Dios, como un juez, castigando a los hombres por sus faltas, sino que todas las cosas suceden según las leyes universales de la naturaleza; y, para hablar como Salomón, en el mismo caso se encuentra el justo que el injusto, el puro que el impuro [3], sin que haya lugar alguno para la caridad y la justicia. Mas para que los preceptos de la verdadera razón, esto es (como ya demostramos en el capítulo IV acerca de la ley divina), los mismos preceptos divinos, tuviesen absolutamente fuerza de ley, sería necesario que cada uno cediese su derecho natural, y que todos lo traspasaran a todos, o a algunos, y hasta uno solo. Entonces comenzaríamos a entender lo que es la justicia e injusticia, equidad e iniquidad.

La justicia, pues, y en absoluto todas las enseñanzas de la verdadera razón, y, por consiguiente, la caridad para con el prójimo, reciben fuerza de ley y de mandato por el solo derecho del Estado; esto es (por la razón que en aquel mismo capítulo demostramos), de la voluntad única de aquellos que tienen la soberanía; y como (según he demostrado también) el reino de Dios consiste en el derecho, la justicia y la caridad, o sea, la religión verdadera, se deduce, como queríamos, que Dios no tiene reino alguno entre los hombres, sino por aquellos que disponen del gobierno; y esto sucede, repito, ya se conciba la religión por la luz natural, ya como revelada proféticamente. La demostración es universal, puesto que la religión es la misma e igualmente revelada por Dios, sea éste, sea aquél el modo con que se supone fue conocida de los hombres; y por esto, para que la religión revelada tuviese fuerza de ley entre los hebreos, fue necesario que cada uno cediese

---

[3] *Ecclesiastés*, 9, 2.

una parte de su derecho natural y que se obligasen por común consentimiento a obedecer tan sólo aquellas leyes que les fuesen reveladas proféticamente por Dios, del mismo modo que demostramos sucede en el gobierno democrático, donde todos deliberan por universal acuerdo vivir únicamente según los dictámenes de la razón [4]. Y aunque los hebreos transmitieron su derecho a Dios, más bien pudieron hacer esto con el pensamiento que con las obras. En realidad (como más arriba vimos) conservaron absolutamente todo el derecho de gobierno hasta que lo depositaron en Moisés, que fue de este modo rey absoluto y por cuya mediación tan sólo dirigía Dios a los hebreos.

Pienso que por esta causa, es decir, que la religión sólo recibe fuerza de ley por el derecho del Estado, no pudo Moisés castigar con ningún suplicio a aquellos que antes del pacto y, por consiguiente, cuando eran dueños de su derecho natural, violaron el sábado (véase *Exodo*, cap. XVI, vers. 27 y siguientes); así como después del pacto (véase *Números*, cap. XV, vers. 36) lo hizo cuando cada uno había cedido su derecho natural y el sábado había recibido fuerza de ley por el derecho del Estado.

Por esta misma causa, destruido el imperio de los hebreos, dejó la religión revelada de tener fuerza de ley; y no podemos dudar que tan pronto como los hebreos traspasaron su derecho al rey de Babilonia, concluyó para ellos el reino de Dios y el derecho divino. Por este hecho el pacto en que se obligan a obedecer todas las cosas que Dios hablase, y que era el fundamento mismo del reino de Dios, quedó roto por completo y no pudieron serle fieles más tiempo, puesto que en aquella época no dependían de su derecho (como cuando estaban en el desierto o en la patria), sino que eran súbditos del rey de Babilonia, a quien debían obediencia en todas las cosas (según en el cap. XVI demostramos). Jeremías lo advierte expresamente a los hebreos (cap. XXIX, vers. 7): «Ve-

---

[4] *Ubi omnes communi consensu deliberant ex solo rationis dictamine vivere*, dice el texto latino.

lad, dice, por la paz de la ciudad a que os he conducido cautivos, puesto que salvación de ella será salvación para vosotros.» Pero no podían cuidarse de la tranquilidad de la población como ministros del imperio (puesto que eran cautivos), sino como siervos, es decir, evitando toda sedición, prestando obediencia en todas las cosas y observando la ley y los derechos del Estado, aun cuando eran muy diversas de aquellas a que en su patria estaban acostumbrados. De estos hechos se concluye, con entera evidencia, que la religión entre los hebreos recibía fuerza de derecho únicamente por la del Estado y que, destruido el Estado, no podía mantenerse como propia de una nación sola, sino como enseñanza universal de la razón. Digo de la razón, puesto que la religión universal [5] no se había manifestado aún por la revelación. Deducimos, pues, en absoluto que la religión, sea revelada proféticamente, sea concebida por la luz natural, recibe fuerza de mandato solamente por la voluntad de quienes poseen la soberanía, y que Dios no puede tener ningún reino singular entre los hombres, sino mediante los que poseen el poder soberano. Dedúcese también esto, y se comprende con mayor claridad, de lo dicho en el capítulo IV. En él demostramos que los decretos de Dios suponen una verdad eterna y una necesidad absoluta, y que no puede comprenderse a Dios como príncipe o legislador dando leyes a los hombres. Por esto las enseñanzas divinas reveladas por la luz natural o de un modo profético, no reciben inmediatamente de Dios fuerza de ley, sino necesariamente de aquellos o con mediación de aquellos que tienen el derecho de legislar y ejecutar. Por esto, sólo por su mediación podemos concebir que Dios reina entre los hombres y dirige las cosas humanas, según la equidad y la justicia, como la misma experiencia demuestra. No encontramos vestigio alguno de la justicia divina, sino allí donde reinan los justos; en otras partes (para repetir las palabras de Salomón) vemos la misma suerte para el justo que para el injusto, para el puro

[5] El texto dice: *Catholica religio;* continúo traduciendo por universal, aunque este criterio no carece de excepciones.

que para el impuro[6]; por lo cual, algunos que entendían que Dios reina inmediatamente sobre los hombres y dirige toda la naturaleza a sus fines, llegaron a dudar de la providencia divina. Como consta por la experiencia y por la razón que el derecho divino depende únicamente de la voluntad de los poderes soberanos, se deduce que éstos son, por lo mismo, sus intérpretes; de qué manera, lo veremos más adelante. Ya es tiempo de que demostremos que el culto exterior de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse en todo a la paz y a la conservación de la república. Demostrado esto, entenderemos fácilmente bajo qué aspecto los poderes soberanos son los intérpretes de la piedad y de la religión. Es cierto que la piedad por la patria es el grado más alto de piedad que puede alcanzarse. Destruido el Estado, nada puede quedar de bueno, sino que todas las cosas amenazan ruina y sólo la ira, la impiedad y el miedo reinan de modo universal. De esto resulta que nada piadoso puede hacerse con el prójimo que no sea impío, si de ello resulta daño para la república; y, por el contrario, que nada impío puede hacerse con el que no sea hijo de la piedad, si se hizo por la conservación del Estado. Por ejemplo, es piadoso dar mi capa a aquel que pelea conmigo y quiere arrebatarme mi túnica; pero como esto resulta pernicioso a la conservación de la república, lo verdaderamente piadoso es citarlo a juicio, aunque deba ser castigado con la muerte. Por esta causa se celebra a Manlio Torcuato, en quien valió más la idea de la conservación del pueblo que la piedad para con su hijo[7]. De estos principios se deduce que el *Salus populi* es la ley suprema a que deben acomodarse todas las cosas, tanto las humanas como las divinas. Pero como es oficio del poder soberano únicamente determinar aquello que es necesario a la salud de todo el pueblo y a la seguridad del imperio, y mandar aquello que sea necesario, se deduce que es también oficio único de un poder soberano determinar de qué modo cada uno debe practicar la

---

[6] Véase Salomón, *Eclesiastés*, cap. IX, vers. 2.

[7] Véase Tito Livio, libro VIII, cap. VII.

piedad con el prójimo, esto es, de qué modo debe cada uno obedecer a Dios. Entendemos con esto claramente bajo qué aspecto el poder soberano es intérprete de la religión, puesto que nadie puede obedecer a Dios rectamente si no acomoda a la utilidad pública el culto y la piedad a que está obligado y, por consiguiente, si no obedece todos los decretos del soberano. Puesto que estamos todos obligados (sin excepción alguna) a practicar la piedad por mandato de Dios, y a no hacer daño a nadie, se sigue de ello que a nadie es lícito socorrer a uno con daño de otro, y mucho menos de toda la república; por lo cual nadie puede practicar la piedad para con el prójimo, según las órdenes de Dios, si no acomoda su piedad y su religión a la utilidad pública. Pues nadie puede saber qué sea útil a la república sino por los decretos de los gobiernos, a quienes corresponde tratar los negocios públicos. Luego nadie podría practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios si no se sujetase a todos los decretos del soberano.

La práctica confirma estas consideraciones. Aquel, ya sea ciudadano, ya extranjero, ya sea un particular, ya tenga autoridad alguna sobre los otros, a quien el soberano ha juzgado reo de muerte o enemigo, no podrá contar lícitamente con el auxilio de los súbditos. Así, aunque se había dicho a los hebreos que cada uno amara al prójimo como a sí mismo (véase *Levítico*, cap. XIX, vers. 17 y 18), estaban, sin embargo, obligados a entregar al juez a aquel que había cometido algún delito contra las leyes (véase *Levítico*, cap. V, vers. 1, y *Deuter.*, cap. XIII, vers. 8 y 9), y aun a matarlo, si estaba juzgado como reo de muerte (véase *Deuter.*, cap. XXXVII, vers. 7). Además, para que los hebreos pudiesen conservar la libertad conquistada y retener con imperio absoluto las tierras que ocupaban, fue necesario, como en el capítulo XVII demostramos, que acomodaran la religión al carácter particular de su gobierno y se separasen de las demás naciones; por eso se les dijo: «Ama a tu prójimo y ten odio a tu enemigo» (véase Mateo, cap. V, vers. 43).

Después que perdieron el imperio y fueron llevados cautivos a Babilonia, los animó Jeremías a cuidar de la seguridad

de aquella ciudad a que habían sido conducidos [8], y Cristo, cuando previó su dispersión por todo el orbe [9], les enseñó a practicar de un modo absoluto la virtud; pasajes todos que demuestran evidentemente que la religión siempre ha debido acomodarse a la utilidad del Estado. Si alguno preguntase con qué derecho los discípulos de Cristo, que eran unos particulares, pudieron predicar la religión, diría que lo hicieron con el derecho de la potestad recibida del Cristo contra los espíritus impuros (véase Mateo, cap. X, vers. 1).

Además, al final del capítulo XVI he enseñado expresamente que es un deber para todos guardar fidelidad aun al tirano, excepto para aquel a quien Dios promete por una singular revelación su especial auxilio contra ese mismo tirano [10]; por esto nadie, de no haber recibido el poder de hacer milagros, debe escudarse en este ejemplo, lo cual es aún más evidente, puesto que el Cristo dijo a sus discípulos no temiesen a aquellos que matan los cuerpos (véase Mateo, cap. X, vers. 28). Si estas palabras se hubiesen dicho a todos los hombres, en vano se establecerían gobiernos, y aquel dicho de Salomón (*Proverbios*, cap. XXIV, vers. 21): «Hijo mío, teme a Dios y al Rey», sería una frase impía muy distante de la verdad. Por eso debe reconocerse necesariamente que aquella autoridad que Cristo dio a sus discípulos fue dada a éstos singularmente y no para que todos se aprovechasen del ejemplo. De las demás razones de nuestros adversarios para separar el derecho sagrado del derecho civil y probar que el uno pertenece al soberano y el otro a la Iglesia universal, nada digo; son demasiado frívolas para que merezcan ser refutadas. No quiero pasar en silencio que ellos mismos se engañan miserablemente cuando intentan confirmar esta opinión sediciosa (pido perdón por la dureza de la palabra) con el ejemplo del sumo pontífice de los hebreos, que en otro tiempo tuvo el derecho de administrar las cosas sagradas; como si los pontífices no hubiesen recibido aquel derecho de Moisés (que como ya he-

---

[8] Véase Jeremías, cap. XXIX, vers. 7.
[9] Véase Lucas, cap. XXI, vers. 24.
[10] Véase cap. XVI, pág. 64.

mos demostrado se reservó la autoridad soberana), por cuya voluntad podían verse privados de él. El mismo no eligió sólo a Aarón, sino también a su hijo Eleazar y a su nieto Fineas, y les dio la autoridad de administrar el pontificado que después retuvieron los pontífices, pareciendo nada menos que sustitutos de Moisés, es decir, del soberano. Como ya dijimos, Moisés no eligió ningún sucesor del imperio sino que distribuyó de tal modo todos los oficios, que sus sucesores parecieron sus vicarios, que administraban el imperio de un rey ausente, pero no muerto. En el segundo imperio poseyeron los pontífices este derecho en absoluto, después que unieron al pontificado el derecho del príncipe. Por esto el derecho pontifical estuvo siempre bajo la dependencia del poder soberano y los pontífices sólo pudieron alcanzarlo con el principado. Y añado que el derecho respecto a las cosas sagradas fue absoluto en los reyes (como resultará más adelante, al final de este capítulo), exceptuando únicamente que no les era lícito poner mano en las ceremonias del templo en razón a que todos cuantos no traían su genealogía de Aarón eran considerados profanos, lo cual verdaderamente no sucede en el gobierno cristiano. No podemos dudar, por tanto, que las cosas sagradas (cuya administración requiere costumbres singulares, no descender de determinada familia, por lo cual no se puede excluir de la administración como profanos a los que tienen la soberanía) son hoy día derecho de los poderes soberanos y nadie puede recibir sino de la voluntad o del consentimiento del gobierno el derecho y la potestad de administrarlas, de elegir sus ministros, de establecer los fundamentos de la Iglesia y de su doctrina, de juzgar de las costumbres y de la piedad de las acciones, de excomulgar o recibir a alguno en la Iglesia, y, finalmente, de proveer a las necesidades de los pobres. Estas cosas no sólo se demuestran como verdaderas (como ya hemos hecho), sino como necesarias, tanto a la religión misma como a la conservación del Estado. Todos saben cuánto valen el derecho y la autoridad en las cosas sagradas para el pueblo, y cuán respetuosamente recoge cada uno las palabras de aquel que las tiene; de este modo es lícito afirmar que reina sobre

todo en los ánimos aquel a quien esta autoridad corresponde. Si alguno quisiera quitar este derecho a los soberanos, hallaría la manera de dividir el Estado, de lo cual deben necesariamente originarse, como en otro tiempo entre los reyes y los pontífices de los hebreos, discordias y querellas que nunca pudieron darse por terminadas. Añado que aquel que intenta arrebatar esta autoridad se procura, como ya dijimos, un camino para llegar a ser soberano.

Porque ¿qué podrán mandar los soberanos si se les niega este derecho? Nada, sin duda, ni de guerra ni de paz ni de ningún otro negocio, si está obligado a esperar la opinión de otro que le enseñe si aquello que juzga útil es piadoso o es impío; sino que, al contrario, todas las cosas dependerán más bien de la voluntad de aquel que posea el derecho de juzgar y de decretar lo que es piadoso y lo que es impío, lo que es fasto y lo que es nefasto.

De esto han visto todos los siglos ejemplos, y entre ellos citaré uno solo que ocupe el lugar de todos. Porque el romano pontífice a quien fue concedido este derecho absoluto comenzó poco a poco a tener bajo su potestad a todos los reyes, llegó un día a poseer el soberano imperio, y aunque, pues, los monarcas, y especialmente los Césares de Alemania, intentaron disminuir un tanto su autoridad, nada consiguieron, sino al contrario, aumentarla, por eso mismo, en muchos grados.

Verdaderamente, sólo los eclesiásticos pudieron hacer con su pluma esto que ningún monarca había conseguido con el hierro ni con el fuego; por esto puede conocerse fácilmente cuán necesario es a los soberanos reservar esta autoridad para sí. Si además queremos considerar los principios que en el capítulo anterior notamos, veremos que esta medida conduce a incrementar bastante la religión y la piedad. Hemos visto más arriba que los profetas mismos, aunque adornados de una virtud divina, más irritaron que corrigieron a los hombres que, sin embargo, se doblegaban fácilmente a las advertencias y a los castigos de los reyes, sin duda porque los profetas eran simples particulares, aun con aquella libertad de amonestar, increpar y corregir a los hombres; además, cuando este dere-

cho no competía absolutamente a los soberanos, les hemos visto separarse sólo por esto de la religión y con ellos a casi todo el pueblo, lo cual consta haber sucedido también frecuentemente por la misma causa en los gobiernos cristianos. Pero si alguno me preguntase: ¿quién vengará con derecho bastante a la piedad? Si quieren ser impíos aquellos que son soberanos, ¿deberán ser tenidos por intérpretes de esa misma piedad? A esto respondo: si los eclesiásticos (que también son hombres y particulares a quienes preocupa el cuidado de sus negocios) o las demás personas a quien se dejase el derecho respecto a las cosas sagradas quisieren ser impías, ¿deberían ser consideradas entonces como intérpretes de esa fe? Seguramente que si aquellos que tienen el imperio quieren obrar a su capricho, ya tengan derecho sobre las cosas sagradas, ya dejen de tenerlo, todas las cosas, tanto profanas como sagradas, caminarán a su ruina; y mucho más aprisa si algunos en particular quieren sediciosamente reivindicar el derecho divino.

Por esto, nada absolutamente se consigue negando a los soberanos semejante derecho, sino, al contrario, se aumenta el mal; esto mismo hace que necesariamente (como sucedió a los reyes hebreos, a quienes no se concedió este derecho en absoluto) sean impíos, y por consiguiente, que el daño y el mal del Estado se convierta, de inseguro y probable, en necesario y cierto.

Así, pues, ya consideremos la verdad de las cosas, ya la seguridad del imperio, ya, por último, el aumento de la piedad, estamos obligados a establecer que el derecho divino, o sea, el derecho referente a las cosas sagradas, depende en absoluto de la voluntad de los soberanos y que ellos son sus intérpretes y sus jueces; de cuyas conclusiones se deduce que son ministros de la palabra de Dios aquellos que enseñan al pueblo la piedad, bajo las órdenes de la autoridad suprema, y después que ha sido acomodada por voluntad de aquélla a la utilidad pública. Fáltame indicar por qué en los Estados cristianos ha sido siempre disputado este derecho al gobierno, cuando, sin embargo, entre los hebreos, nunca, que yo sepa, llegó a ponerse en duda. Seguramente podría considerarse como una ra-

reza que siempre haya habido cuestión sobre cosa tan manifiesta y necesaria, y que nunca haya sido admitido sin controversia este derecho del poder soberano, y aún añado, sin gran peligro de sediciones y con perjuicio de la religión. Si no pudiésemos asignar una causa cierta a este hecho, me persuadiría fácilmente de que todas las cosas que he demostrado en este capítulo no son sino cosas teóricas, de ese género de especulaciones que nunca pueden llevarse a la práctica. Pero se manifiesta por completo la causa de estas cosas llamando a consideración los orígenes mismos de la religión cristiana. No enseñaron primeramente los reyes la religión cristiana, sino varones particulares que, contra la voluntad de aquellos que poseían la soberanía y de quienes eran súbditos, se acostumbraron a predicar en iglesias particulares, a instituir oficios sagrados, a administrar y a ordenar y decretar ellos solos todas las cosas, sin cuidarse para nada de la razón de Estado [11].

Cuando, pasados ya muchos años, comenzó esta religión a introducirse en el gobierno, debieron los eclesiásticos enseñarla a los mismos emperadores tal y como ellos la habían formado, con lo cual pudieron obtener fácilmente que se los reconociese como sus doctores y sus intérpretes, y, además, como pastores de la Iglesia y casi como vicarios de Dios; y para que después no pudiesen los reyes cristianos reservar esta autoridad para sí, previnieron admirablemente los eclesiásticos que se prohibiese el matrimonio a los ministros de la Iglesia y al supremo intérprete de la religión.

A todo lo cual debe añadirse que aumentaron la religión con tan gran número de dogmas y de tal modo la confundieron con la filosofía, que su intérprete máximo debía ser un gran filósofo y un gran teólogo ocupado en mil especulaciones inútiles, que sólo pueden dedicarse los particulares disponiendo de mucho ocio.

De un modo muy distinto sucedieron las cosas entre los hebreos. Habiendo comenzado al mismo tiempo la Iglesia y el imperio, Moisés, que tenía la autoridad suprema, enseñó

[11] El texto dice: *imperii ratione.*

la religión al pueblo, ordenó las ceremonias sagradas y escogió sus ministros. Resultó lo contrario a lo propuesto, es decir, que la autoridad real fue extraordinariamente grande en el pueblo, y que el derecho sobre las cosas sagradas residió casi siempre en los reyes. Aun cuando después de la muerte de Moisés nadie poseyese en el Estado un poder absoluto, continuó, sin embargo, en el príncipe (como ya demostramos) el derecho de decretar, tanto sobre las cosas sagradas como respecto a las demás cosas; además, el pueblo no se encontraba más obligado para instruirse en la religión y en la piedad a acudir al pontífice que al juez supremo (véase *Deuter.*, cap. XVII, vers. 9 y 11). Aunque los reyes no tuviesen un derecho igual al de Moisés, dependía, sin embargo, de su voluntad casi todo el orden ministerio sagrado y la elección de los ministros. David, en efecto, trazó toda la fábrica del templo (véase *Paralipómenos*, libro I, cap. XXVII, vers. 11 y 12). Además eligió de entre todos los levitas 24.000 para el canto de los salmos y 6.000 entre los cuales habían de elegirse los jueces y los pretores; 4.000 además para las puertas y otros 4.000, finalmente, para tocar los órganos (véase el mismo libro, cap. XXIII, vers. 4 y 5)[12].

Además los dividió en cohortes (cuyos jefes eligió), para que cada uno administrase algún tiempo las cosas sagradas (véase el vers. 6 del mismo capítulo); también dividió a los sacerdotes en otras tantas cohortes.

Pero para no verme obligado a referir singularmente estas cosas, remito al lector al libro II de los *Paralipómenos*, capítulo VIII, donde se dice en el versículo 13 que el culto de Dios fue organizado en el templo por mandato de Salomón, de igual manera a como Moisés lo había establecido; y en el versículo 14: «E hizo admitir como juicio del profeta David, su padre, reparticiones de los sacerdotes para su servicio.» Finalmente, en el versículo 15 atestigua el historiador «que no apartaron el dominio del rey sobre los sacerdotes y los

[12] Aunque el texto dice: *Quatuor denique millia qui organis canerent*, hay que entender «instrumentos musicales», aunque he dejado órganos, porque así suele decirse en las traducciones españolas.

levitas de toda cosa ni de los tesoros». De todas cuyas consideraciones y de otras historias de los reyes se deduce evidentemente que todo el ministerio sagrado y el ejercicio de la religión depende únicamente del mandato de los soberanos. Cuando he dicho más arriba que esos reyes no tuvieron, como Moisés, derecho para elegir el sumo pontífice, consultar inmediatamente a Dios y castigar a los profetas que les predican su destino en vida, no dije otra cosa sino que los profetas, con arreglo a la autoridad que habían recibido, podían elegir un nuevo rey y perdonar el parricidio, pero no que les fuese permitido llamar a juicio a un rey que obrase contra las leyes y proceder contra él en derecho.

Por tanto, si no hubiesen existido profetas que mediante una revelación singular podían perdonar en absoluto el parricidio, los reyes hubieran tenido un derecho absoluto sobre todas las cosas, tanto sagradas como civiles.

Gracias a esto, los poderes soberanos de nuestros días, que ni tienen profetas ni están obligados por el derecho a reconocerlos (porque, en efecto, no están sujetos a las leyes de los hebreos), poseen absolutamente y conservarán siempre este derecho, aun cuando no sean célibes, cuidando únicamente de que no se aumenten en gran número los dogmas de la religión y no llegue ésta a confundirse con las ciencias [13].

[13] En algunas traducciones se lee «con la filosofía». Spinoza dice *neque cum scientiis confundi sinant*.

CAPITULO XX

SE HACE VER QUE EN UN ESTADO LIBRE ES LICITO A CADA UNO, NO SOLO PENSAR LO QUE QUIERA, SINO DECIR AQUELLO QUE PIENSA

Si fuese igualmente fácil mandar a los espíritus que a las lenguas, cada poder reinaría en absoluto y ningún imperio llegaría a ser violento. En efecto, cada uno viviría según el carácter de sus soberanos y juzgaría por la sola voluntad de éstos lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

Pero, como ya hicimos notar en los comienzos del capítulo XVII, no puede hacerse que el ánimo de una persona sea en absoluto derecho para las demás, porque nadie puede transferir a otro su facultad de reaccionar libremente y de juzgar de todas las cosas, y mucho menos ser obligado a ello. Nace de esto que se considere violento aquel imperio que se extiende a los espíritus y que se entienda que el soberano injuria a los súbditos y parece usurparles su derecho, cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las opiniones mediante las cuales debe mover el espíritu en sus devociones hacia Dios. Son éstas

cosas que pertenecen al derecho de cada uno y que nadie puede ceder aunque quiera.

Confieso que puede preocuparse el juicio de muchas y muy increíbles maneras, y que de este modo, aun no estando directamente bajo el imperio de otro, se depende, sin embargo, de tal modo de sus palabras, que con justicia puede decirse que está como esclavizado. Verdaderamente, sea cualquiera el arte que pueda en esto ponerse, nunca se llega a que los hombres no disientan y no abunden en su propio criterio, siendo tan distintas las opiniones como los gustos. Moisés, que no con engaño sino por virtud divina, se había adueñado grandemente del ánimo de su pueblo, hasta el punto de creérsele divino y de suponerse que todo lo hacía y decía por inspiración divina, no pudo, sin embargo, escapar a los rumores y a las interpretaciones torcidas de sus actos; mucho menos los demás monarcas. Y si pudiese concebirse este poder absoluto de algún modo, sería únicamente en un gobierno monárquico, nunca en uno democrático, en que todos o la mayor parte del pueblo gobiernan colectivamente; entiendo que la razón de este hecho es evidente para todos.

Cualquiera que sea, pues, el derecho que los soberanos tienen sobre todas las cosas, y a que se les crea intérpretes del derecho y de la religión, nunca, sin embargo, han podido hacer que los hombres no juzguen de las cosas con su propio ingenio y que no sean por ellos aceptadas de este o del otro modo. Es verdad que pueden con perfecto derecho considerar como enemigos a todos aquellos que no convienen absolutamente con sus doctrinas; pero no discutimos aquí los derechos del gobierno, sino solamente aquello que es útil [1].

Concedo, en efecto, que el soberano puede reinar violentamente, y por causas pequeñas conducir a los ciudadanos a la muerte; pero todos negarán que esto deba hacerse aceptando los sanos consejos de la razón. Añado que no pudiendo hacerse tales cosas sin gran peligro de todo el Estado, podemos negar lógicamente que tengan los soberanos poder absoluto

---

[1] Véase *Trac. Pol.*, cap. V, 46, I.

para estas y otras cosas semejantes y, por consecuencia, un derecho absoluto; puesto que hemos demostrado que el derecho de los poderes supremos puede determinarse por su poder.

Si, pues, nadie puede ceder su libertad de juzgar y de pensar lo que quiera y cada uno con arreglo al derecho supremo de la naturaleza es dueño de sus pensamientos, nunca puede intentarse tal cosa por el Estado sino con recelo de un desgraciado éxito. Por otra parte, los hombres, aunque pensando de modos diversos y contrarios, hablan, sin embargo, con arreglo a lo prescrito por los sumos poderes, pues ni los hombres más doctos, prescindiendo de la plebe, saben callar [2]. Es vicio común a todos los hombres confiar a sus semejantes aquellas opiniones que deben tener reservadas. Será, pues, un gobierno violentísimo aquel en que se niegue a cada uno la libertad de decir y de enseñar lo que se piensa, y será, por el contrario, un gobierno templado aquel en que se conceda esta libertad a cada uno. En realidad no podemos negar de manera alguna que el gobierno puede resultar tan perjudicado por las palabras como por los hechos; y por eso, si es tan imposible quitar esa libertad a los súbditos, sería, por el contrario, muy peligroso concederla totalmente; por lo cual nos corresponde determinar ahora hasta qué límite puede y debe concederse esta libertad a cada uno sin daño para la paz de la república ni para el derecho del soberano, lo que ha sido, como advertí en el principio del capítulo XVI, mi principal objeto.

De los fundamentos del Estado a que nos hemos referido más arriba, se deduce evidentemente que su fin último no es dominar a los hombres ni acallarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino, por el contrario, libertar del miedo a cada uno para que, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno. Repito que no es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racio-

---

[2] Spinoza quiere decir, que aun hablando en apariencia de acuerdo con lo exigido, en el fondo se disiente porque nadie sabe callar.

nales en bestias o en autómatas, sino, por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad [3].

Hemos visto que para la formación del Estado es necesaria una condición, a saber: que la potestad de disponer sobre todas las cosas pertenezca a todos, a algunos o a uno solo. Pero como el libre juicio de los hombres es muy vario y cada uno piensa saber todas las cosas, él solo, no puede conseguirse que todos piensen de la misma manera o hablen por una sola boca; no podrían vivir pacíficamente si cada uno no cediesen su derecho a obrar, según la dirección de su pensamiento [4].

Cada uno, pues, cede su derecho de obrar con arreglo a la voluntad propia [5], pero no el de juzgar y razonar; por esto ninguno, salvo el soberano, puede obrar contra sus decretos, pero cada uno puede sentir y pensar y, por consiguiente, también decir sencillamente lo que diga o lo que enseñe por la sola razón y no por el engaño, la cólera o el odio, prohibiéndosele introducir, por autoridad suya, modificación alguna en el Estado. Por ejemplo, si alguno demuestra que cierta ley repugna a la sana razón y piensa que debe ser por esta causa derogada, si somete esta su sentencia al juicio del soberano (en quien reside la potestad de establecer y derogar las leyes) y nada trabaja durante ese tiempo contra lo prescrito en las leyes, merece bien de la república y es un excelente ciudadano. Pero si, al contrario, hace acusar al magistrado de iniquidad y atrae contra él los odios del vulgo o intenta sediciosamente derogar él mismo aquella ley, en vez del magistrado, es, seguramente, un perturbado y un rebelde. Vemos, pues, por qué razón cada uno, sin herir el poder y la autoridad de los poderes supremos, esto es, dejando a salvo la paz del Estado,

---

[3] *Finis ergo reipublicae vera libertas est*, dice el texto.

[4] *Jure agendi ex propio decreto unusquisque tamtum cessit*, dice el texto.

[5] *Ex propio decreto*, dice el texto.

puede decir y enseñar aquello que piense; es decir, dejando a los soberanos el derecho de arreglar por decreto todas las cosas que deben ser ejecutadas y no haciendo nada contra sus disposiciones, aunque se encuentre más de una vez obligado a obrar contra su conciencia, cosa que puede hacerse sin ultrajar la piedad, ni la justicia y aún debe hacerse si se quiere aparecer como ciudadano justo y piadoso [6]. En efecto, como ya hemos dicho, la justicia depende únicamente de la voluntad de los poderes soberanos, y por eso nadie puede ser justo sino aquel que vive dentro de los preceptos admitidos. La piedad, además (por las razones en el capítulo anterior expuestas), es suprema cuando se ejercita en la paz y en la tranquilidad del Estado y éstas no pueden conservarse si cada uno vive según el capricho de su fantasía. Por eso es impío aquel que abandonándose a su albedrío obra contra los decretos del soberano, de quien es súbdito, puesto que si tal cosa se permitiese, se seguiría necesariamente la ruina del Estado. Añado que nada podría hacerse contra la ley y el dictamen de la propia razón, obedeciendo las órdenes del soberano; pues decretó, persuadido por su propia razón, transferir al soberano el derecho a vivir con arreglo a su propio juicio. Podemos confirmar con la práctica estos principios. Es raro en los consejos, tanto de las más altas como de las pequeñas potestades, que se adopte resolución alguna por el unánime sufragio de todos los miembros, y, sin embargo, todas las cosas se hacen aparentemente por la voluntad de todos [7], tanto de aquellos que produjeron su voto contra, como de los otros que lo dieron en pro.

Vuelvo a mi propósito. Hemos visto de qué modo cada uno puede usar de su libertad de pensamiento, salvo el derecho del poder soberano y según los fundamentos mismos del

---

[6] *Videmus itaque qua ratione unusquisque, salvo jure et authoritate summarum potestatum, hoc est, salva reipublica pace, ea que sentit dicere et docere potest; nempe si decretum omnium rerum agendarum iisdem relinquat, et nihil contra earum decretum agat, eitiamsit saepe contra id quod conum judicat et palam sentit agere debat.*

[7] *Ex communi omnium decreto*. dice el texto.

Estado. Pero con arreglo a esto podemos determinar no menos fácilmente qué opiniones son sediciosas en una república, o sea, aquellas que al exponerse destruyen el pacto mediante el cual cada uno ha cedido su derecho de obrar, según el pensamiento propio. Por ejemplo, si alguno piensa que el poder soberano no se apoya en derecho bastante [8], o que nadie está obligado a lo prometido, o que conviene a cada uno vivir de esa manera y otras muchas cosas de este género, que repugnan al susodicho pacto, será sedicioso, no tanto por ese juicio y esa opinión como por los hechos que envuelve; es decir, porque con este dicho mismo rompe la fe dada tácita o expresamente al poder supremo. Respecto a las demás opiniones que no envuelven acto alguno, ni conducen a la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etcétera, no son sediciosas, a no ser en un Estado corrompido, en que hombres supersticiosos y ambiciosos que intentan engañar a los incautos, lleguen a adquirir tanto prestigio que su autoridad valga más para la plebe que la misma del soberano [9].

No negamos, sin embargo, que haya algunas opiniones que, aun cuando parecen referirse sencillamente a lo verdadero y a lo falso, son propagadas y divulgadas con intención inicua. Ya las hemos determinado en el capítulo XV para que no quedase menos libre la razón. Si atendemos, finalmente, a que la fe de cada uno para el Estado, del mismo modo que la fe para con Dios, sólo puede conocerse por las obras, a saber: por la caridad para con el prójimo, no podremos dudar ni un instante que un Estado excelente conceda a cada uno libertad para filosofar tan grande, como hemos demostrado que concede la fe.

Confieso igualmente que de tal libertad podrán nacer algunos inconvenientes. Pero ¿qué cosa ha habido nunca tan sabiamente instituida que no pudieran nacer de ella algunas desventajas? El que pretende determinar todas las cosas con leyes, más bien irrita los vicios que los corrige. Aquello que

---

[8] *Sui juris non esse*, dice el texto.

[9] Este párrafo procede claramente de *De cive*, de Hobbes, VI, 2, n.

no puede prohibirse debe concederse, aunque por este motivo con frecuencia pueda seguirse algún perjuicio.

¿Cuántas cosas malas nacen del lujo, de la envidia, de la avaricia, de la embriaguez y de otros vicios semejantes? Sin embargo, se los consiente, porque no pueden prohibirse con el auxilio de las leyes, aun siendo vicios verdaderos [10]. Mucho más debe concederse, por tanto, la libertad de pensar, que es realmente una virtud y que no podría suprimirse. Añádase que no nace de ella inconveniente alguno que no pueda (como demostraré en seguida) evitarse con la autoridad de los magistrados; y para terminar, que esta libertad es necesaria, ante todo para promover las ciencias y las artes, pues éstas sólo se cultivan con resultado por quienes son tan felices que tienen el juicio libre y sin preocupación y pensamiento. Pero supóngase que es posible suprimir esta libertad y sujetar de tal manera a los hombres que no se atreven éstos ni a murmurar una palabra, sino por mandato del soberano; aun hecho esto no podrá conseguirse nunca que piensen sino aquello que quieran. De esto se deduce necesariamente que los hombres pensarán de una manera y hablarán de otra, y, por consiguiente, que la fe, tan necesaria en el Estado, se irá corrompiendo y alcanzando favor la adulación abominable y la perfidia, de donde se seguirían los engaños y la corrupción de todas las buenas costumbres. Pero estamos muy lejos de que pueda hacerse que los hombres hablen de un modo prefijado, sino que, al contrario, cuanto más se trata de limitar la libertad de la palabra a los hombres, tanto más éstos se obstinan y resisten; no aquellos avaros, aduladores y demás impotentes de ánimo, cuya suprema felicidad consiste en contemplar las monedas en sus arcas y tener llenos sus estómagos, sino aquellos a quienes hace superiores una buena educación y la virtud y la integridad en las costumbres. De tal modo se hallan constituidos los hombres, que nada soportan con mayor impaciencia que el ver tenidas como crímenes aquellas opiniones que creen verdaderas, y mucho más que se juzgue perverso aquello que

---

[10] Cfr. *Trac. Pol.*, X, 5-6, págs. 433-5.

los mueve a piedad con Dios y con los hombres; de donde nace que sean aborrecidas las leyes y que se atrevan contra los magistrados, juzgando los hombres, no cosa criminal, sino honradísima, promover sediciones e intentar algunos hechos violentos por esta causa de conciencia. Demostrado que la naturaleza humana se halla dispuesta de este modo, se sigue que las leyes que limitan las opiniones se refieren no a los esclavos, sino a los libres, no a corregir a los malos, sino más bien a irritar a los buenos, y que no pueden ser defendidas sin grave peligro para el Estado. Añádase que tales leyes son inútiles en absoluto. En efecto: aquellos que creen ser buenas y verdaderas las opiniones condenadas por las leyes, no podrán obedecer estas mismas leyes; los que, por el contrario, las rechazan como falsas, triunfando de tal manera por ellas, que más tarde, aunque así lo pretendan, no podrán derogarlas los magistrados. Añádase, además, a éstas los principios que más arriba dedujimos de la *Historia de los Hebreos*, capítulo XVIII, observación II, y, finalmente, todos los cismas que tantas veces han nacido por esto en la Iglesia cuando los magistrados han querido terminar con las leyes las controversias de los doctores. En efecto, si los hombres no tuviesen esperanzas de atraer a sus opiniones las leyes y los magistrados y de triunfar con aplauso del común del vulgo y recibir honores de sus adversarios, nunca pelearían con ánimo tan poco equitativo ni agitaría tanto el furor su pensamiento. Pero esto lo enseña no sólo la razón sino también la experiencia con ejemplos cuotidianos; porque semejantes leyes en las cuales se manda lo que cada uno debe creer y se prohibe decir o escribir algo contra esta o aquella opinión, son frecuentemente instituidas protegiendo, o más bien, cediendo a la cólera de aquellos que no quieren consentir los pensamientos libres y que por cierta autoridad suya maldita, pueden fácilmente cambiar en rabia la devoción de la plebe y dirigir a las cosas que se proponen. ¡Cuánto más noble sería contener la ira y el furor de la plebe, que establecer leyes inútiles que no pueden ser violadas, de no ser por aquellos que aman las

virtudes y las artes y que reducen al Estado a la situación angustiosa de no poder consentir hombres libres en su seno!

¿Qué mal mayor puede escogerse para un Estado que ver hombres honrados condenados como criminales al destierro, porque piensan de diversa manera e ignoran el fingimiento? ¿Qué, repito, más pernicioso que conducir a la muerte y considerar como enemigos a hombres que no han cometido crimen ni delito alguno, sino tener el pensamiento libre, para que el cadalso, terror de los malos, se ostente como admirable teatro en que se muestra la tolerancia y la virtud como clarísimo ejemplo, con oprobio manifiesto del soberano?

Aquellos que se tienen por honrados no temen como los criminales la muerte, ni escapan al suplicio; su ánimo no gime en penitencia por ningún hecho torpe, sino que juzgan, al contrario, no suplicio, sino gloria, morir por la buena causa y por la libertad de los pueblos. ¿Qué se consigue con tales ejemplos sino que la gente inerte y de ánimo pobre ignore sus causas, que los sediciosos los odien y los honrados los quieran? Seguramente nadie puede aprender con estos ejemplos sino a imitarlos o, en otro extremo, a adular [11].

De este modo, para obtener, no una obediencia forzada, sino una fe sincera, debe el poder soberano conservar la autoridad de buen modo, y para no verse obligado a ceder ante los sediciosos, conceder necesariamente la libertad del pensamiento; así se gobernarán los hombres de tal manera, que aún pensando cosas diversas y enteramente contrarias, vivan, sin embargo, en armonía. No podemos dudar que este modo de gobierno es excelente y sólo tiene pequeños inconvenientes, puesto que conviene perfectamente con la naturaleza humana. En el gobierno democrático (que se aproxima más al estado natural) hemos visto que todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de ese modo; es porque los hombres no pueden todos pensar del mismo modo, y pactan que tenga fuerza de ley aquella

---

[11] El texto dice: *adulandum*. Se solía traducir *adular*, pero algunos modernos traductores suponen, no sin base, que equivale a adorar (de *adorare* = adolere). Parece una conjetura innecesaria.

que reúna más sufragios, conservando, sin embargo, autoridad bastante para derogarla si encontrasen otras disposiciones mejores. Por tanto, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su natural estado, y, por consecuencia, más violentamente se reina.

Además, quiero que conste que de esta libertad no se origina inconveniente alguno que no pueda ser evitado por la autoridad del soberano, y que sólo con ella se contiene fácilmente a los hombres divididos por sus opiniones para que no se perjudiquen mutuamente; los ejemplos abundan y no necesito buscarlos muy lejos. Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, en que se observa un gran crecimiento, admiración de todas las naciones y fruto únicamente de esta libertad. En esta tan floreciente república y ciudad eminente viven en la mayor concordia todos los hombres de cualquier secta y de cualquier opinión que sean, y para confiar a alguno sus bienes cuidan únicamente de saber si es pobre o rico, si está acostumbrado a vivir de buena o mala fe. Por lo demás, nada les importa la religión o la secta, porque tampoco significa nada delante del juez para favorecer o perjudicar al acusado; y no hay secta alguna tan odiosa cuyos adeptos (mientras vivan honradamente sin hacer daño a nadie y dando a cada uno su derecho) no se encuentren protegidos por la vigilancia y la autoridad pública de los magistrados. Al contrario, cuando comenzó la controversia de los representantes y de los contrarrepresentantes [12] a penetrar de la religión en la política y a agitar las provincias, se vio la religión destrozada por los cismas y se dieron muchos ejemplos de que las leyes que intentan dirimir contiendas religiosas más bien irritan a los hombres que los corrigen; que a muchos sirven para un desenfreno sin límites y que, además, los cismas no nacen de un gran deseo de la verdad (fuente de mansedumbre y de tolerancia), sino de un apetito inmoderado de gobierno. De todo ello consta más claramente que la luz del mediodía que los

---

[12] Es una controversia que nació de la disputa de dos profesores de teología de Leiden, Arminius y Gomarus. V. Reiner, *The Dutch Nation,* I, VIII, págs. 41-76.

verdaderos cismáticos son aquellos que condenan los escritos de los demás e instigan al vulgo presuntuoso contra los escritores, y no estos escritores, que las más de las veces sólo a los doctos se dirigen y sólo a la razón llaman en su auxilio, y, por último, que aquellos son realmente perturbadores que en un Estado libre pretenden destruir la libertad del pensamiento, que jamás puede ser destruida[13].

Hemos demostrado: 1.° Que es imposible arrebatar a los hombres la libertad de decir aquello que piensan. 2.° Que esta libertad puede ser concedida a cada uno dejando a salvo el derecho y la autoridad de los poderes soberanos y que puede, salvo este mismo derecho, conservarla cada uno si de ella no toma licencia alguna para introducir, como derecho, alguna novedad en la república o para ejecutar algo contra las leyes recibidas. 3.° Que cada uno puede gozar de esta misma libertad sin daño para la paz del Estado, y que no nacen de ella inconvenientes que no puedan ser fácilmente resueltos. 4.° Que puede también disfrutarse sin perjuicio alguno para la piedad. 5.° Que las leyes que se refieren a cosas especulativas son absolutamente inútiles. 6.° Hemos demostrado, finalmente, que esta libertad puede poseerse, no sólo manteniendo la paz del Estado, la piedad y el derecho de los sumos poderes, sino que debe mantenerse para conservar estas mismas cosas. En efecto, allí donde por el contrario se trabaja para arrebatar esta libertad a los hombres y se llevan a juicio las opiniones de los disidentes, no sus almas, únicas que pueden pecar, allí se dan ejemplos en los hombres honrados, cuyos suplicios los hacen aparecer mártires, con lo cual los demás se irritan, y más que amedrentados se sienten movidos a misericordia y muchas veces a venganza. Entonces se corrompen la fe y las buenas costumbres. Se ensalza a los aduladores y a los pérfidos y triunfan los adversos, por lo que se teme a su cólera, y porque los que poseen poder soberano se hacen sectarios de aquellas doctrinas de que se declaran intérpretes; de donde nace que se atrevan a usurpar el derecho y la autoridad de

[13] El texto dice sólo *opprimi*.

los verdaderos y no enrojezcan, al vanagloriarse, de que ellos son inmediatamente elegidos por Dios y sus divinos decretos, y que son puramente humanas, al contrario, las potestades soberanas a quienes, por tanto, quieren obligar con los decretos divinos, es decir, con sus decretos: nadie puede ignorar cuánto repugnan todas estas cosas a la felicidad del Estado.

Por esto concluyo, como ya en el capítulo XVIII he afirmado, que nada hay más seguro para el Estado que encerrar la religión y la piedad en el solo ejercicio de la caridad y la justicia, y limitar el derecho del poder soberano, tanto en las cosas sagradas como en las profanas, a los actos únicamente; por lo demás, concédase a cada uno, no sólo libertad de pensar como quiera, sino también de decir cómo piensa.

He concluido lo que me había propuesto desenvolver en este Tratado. Fáltame advertir únicamente que nada hay escrito en él que de buen grado no someta al examen y al juicio de los soberanos de mi patria. Si juzgaran algunas de las cosas que he dicho contrarias a las leyes o al bien de todos, quiero que se dé por no dicha. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme; he procurado, sin embargo, cuidadosamente no hacerlo, y, sobre todo, que aquello que escribía fuese perfectamente conforme a las leyes de mi patria, a la piedad y a las buenas costumbres.

TRATADO POLÍTICO

TRACTATUS POLITICUS

Tu quo demonstratur quomodo Societas ubi Imperiam Monarchicum locum habet, sicut et ea ubi Optimi imperant, debet ins-titui, ne in tyrannidem labatur, et ut Pax Libertasque cirium inviolata maneat.

TRATADO POLITICO

En que se demuestra de qué modo hay que construir una Monarquía y una aristocracia para que no degeneren en tiranía, y para que la paz y libertad de los súbditos permanezcan intactas.

Carta del autor a un amigo que puede servir muy bien de prefacio a este Tratado Politico

Mi querido amigo:

He recibido ayer vuestra carta y os agradezco mucho las demostraciones de interés que me testimoniáis. Hubiera aceptado vuestro ofrecimiento..., si no estuviese ocupado en una tarea que considero más útil, y de la que usted también, así lo creo, se alegrará. Trabajo en el *Tratado Político* que usted me decidió a emprender hace algún tiempo. He terminado ya seis capítulos. El primero es en cierto sentido una introducción a la obra. El segundo examina el derecho natural. El tercero, el derecho del poder soberano. El cuarto, los asuntos políticos, que dependen de los poderes soberanos. El quinto, el fin último y mejor que pueda atribuirse a la sociedad. El sexto, en qué forma debe instituirse un régimen monárquico, para que no degenere en tiranía. Escribo ahora el capítulo séptimo, que contendrá la explicación metódica de todo cuanto he dicho en el capítulo anterior, concerniente al gobierno de una monarquía bien establecida [1]. Después pasaré a los regímenes aristocráticos y popular, y, por último, a las leyes

[1] *Membra ordinem bene ordinate monarchiae*, dice el texto latino. *(N. del T.)*

y a los diferentes problemas especiales relativos a la política. Debo ahora decirle adiós...

* * *

Esta carta da idea, al menos, del proyecto del autor, pero retrasada por la enfermedad e interrumpida por la muerte, no pudo continuar su obra más que hasta finales del régimen aristocrático, como el propio lector podrá comprobar[2].

---

[2] De hecho, la obra tiene cuatro párrafos sobre la democracia. *(N. del T.)*

CAPITULO PRIMERO

1) Los afectos que agitan a los humanos los consideran los filósofos vicios ante los que sucumben los hombres por su propia culpa. Los filósofos ríen, se quejan, reprochan y, los que quieren parecer mejores, hasta maldicen. Se imaginan, sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen. Con frecuencia, en lugar de una ética, escriben una sátira. En cuanto a sus teorías políticas, siempre son inaplicables; dan una especie de quimera, a menos que no se hayan destinado a un lugar y a una época en las que no hubiera necesidad de ellas. Resulta, pues, que de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en que la teoría discrepa más de la práctica y nadie sería menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos o filósofos.

2) Desde el punto de vista opuesto, los políticos más tenderían a engañar con insidias a los hombres que a servirles útilmente y más buscarían la intriga que la sabiduría. La ex-

periencia les ha enseñado que no hay hombres sin defectos [1]. Por tanto, se esfuerzan en prevenir la maldad de los hombres, recurriendo a toda clase de procedimientos experimentados, de los cuales suele ser más frecuente el miedo que el razonamiento. Pero en este caso parecen estar en contradicción con la religión, principalmente con los teólogos, según los cuales, incluso las potencias soberanas tendrían que administrar los asuntos públicos respetando plenamente los principios sagrados de moral, a los que los particulares tienen obligación de obedecer. No obstante, cuando los políticos escriben sobre un problema político, lo tratan mucho mejor que los filósofos, puesto que no enseñan nada que no sea aplicable.

3) Por mi parte, estoy totalmente convencido que la experiencia ya ha manifestado todas las posibles formas de organizar una República para que los hombres puedan vivir en buena inteligencia, así como todos los medios para dirigir la multitud o contenerla dentro de ciertos límites. No creo que la especulación nos lleve a nada que no haya sido mostrado por la experiencia y cursado en la práctica. Los hombres son de tal modo que no podrían vivir fuera de una cierta legislación general. Así, las leyes generales [2] fueron instituidas y los asuntos públicos dirigidos por personas muy hábiles, astutas e incluso taimadas. Por consiguiente, no se admitirá fácilmente que se pueda descubrir algo que beneficie a la organización de la sociedad que no haya sido sugerido por la ocasión o el acaso, y que los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y cuidan de su propia seguridad no hubieran descubierto.

4) Así que aplicándome a los problemas políticos no pretendo descubrir nada nuevo o inédito. He tratado de explicar de una manera rigurosa e indiscutible, y según la condición de la naturaleza humana, la doctrina que mejor puede coincidir con la práctica. Además, con el fin de observar en el dominio de la ciencia política una libertad de ánimo idéntica a la que

---

[1] Tácito, *Historia*, IV, LXXX, 2. Spinoza, como es sabido, era, según criterio de su época, gran lector de Tácito.

[2] El texto dice: *jura communia. (N. del T.)*

solemos cuando se trata de matemática, he tenido sumo cuidado de no burlarme de los actos humanos, ni lamentarme o maldecirlos, sino comprenderlos. Los sentimientos amorosos, por ejemplo, odio, cólera, envidia, gloria, misericordia y restantes movimientos del ánimo, no los he considerado vicios de la naturaleza humana, sino propiedades semejantes al calor, al frío, al mal tiempo, al rayo y otras que son manifestaciones de la naturaleza de la atmósfera. Por muy desagradables que estas cosas sean, son, sin embargo, necesarias y tienen causas ciertas por las cuales tratamos de comprobar su naturaleza. Entenderlas con certidumbre da al espíritu tanta satisfacción como conocer de las cosas que gustan a los sentidos.

5) Tengo, pues, esto por cierto, y lo hemos demostrado en nuestra *Etica*, que los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos, y por estar así constituidos se compadecen de los desgraciados, pero envidian a los afortunados y tienden más a la venganza que al perdón [3].

Por otra parte, cada uno quisiera imponer a los demás su norma personal de vida, que aprueben lo que él aprueba, y que rechacen lo que él rechaza. Por consiguiente, como los hombres quieren estar siempre en el primer lugar, entran en querella e intentan en la medida en que pueden esclavizarse los unos a los otros. El vencedor de esta lucha se ensalza más por haber dañado a su semejante, que por el beneficio que haya obtenido. Sin duda que todos están persuadidos que la religión enseña todo lo contrario; le pide que ame a su prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho ajeno antes que el suyo. Pero esta convicción, ya lo hemos visto, es muy poca cosa frente a los afectos [4]; tiene más vigor en el momento de la muerte, cuando la enfermedad ha triunfado sobre los afectos, y el hombre yace sin fuerzas, y en los templos, cuando la relación de hombre a hombre se interrumpe,

---

[3] *Etica*, IV, 4 *cor.*, III, 32 *scho.* VI, App. 13.

[4] El texto latino dice: *affectus*. Unos traducen pasiones, otros sentimientos. En castellano afecto es, a mi juicio, en este contexto, bastante general. *(N. del T.)*

pero lo tiene mínimo en los tribunales o en las casas de los poderosos, donde precisamente es más necesaria. Hemos expuesto, es cierto, en otro lugar, que la razón puede combatir y moderar los afectos. Sin embargo, vemos al mismo tiempo que la vía indicada por la razón se nos muestra muy difícil. Los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la multitud o a los hombres divididos por los negocios públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la edad de oro o con un cuento de hadas.

6) Por consiguiente, un Estado cuya seguridad dependiese de la buena fe de algún individuo y cuyos asuntos no estarían convenientemente dirigidos más que por administradores de buena fe, reposaría sobre una base sumamente inestable. Para que sea estable la administración debe organizarse de tal modo que los hombres encargados de que funcione no puedan ser inducidos por la razón o los sentimientos a obrar de mala fe o a prevaricar. Porque, para lograr la seguridad del Estado, el motivo en el que se inspiren los administradores no importa, con tal de que administren bien; pues la libertad o fortaleza de ánimo es una virtud privada, mientras que la virtud de un Estado es su seguridad.

7) Por último, ya que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, establecen entre ellos determinadas relaciones [5] y forman una especie de sociedad civil, no se buscarán las causas y los principios naturales de los Estados en las enseñanzas generales de la razón, sino en la naturaleza común a todos los hombres. Esta es la tarea que me propongo llevar a cabo en el siguiente capítulo.

---

[5] El texto dice *consuetudines*, en un sentido muy amplio. *(Nota del traductor.)*

Capitulo II

1) En nuestro *Tratado Teológico-Político*, hemos estudiado el derecho natural y el derecho positivo. En nuestra *Etica*, hemos explicado en qué consistía el pecado, el mérito, la justicia y la injusticia y, por último, la libertad humana. No obstante, y con el fin de que los lectores de este Tratado no tengan necesidad de ir a buscar en otras obras algunas nociones indispensables, voy a dar mis explicaciones y sus demostraciones, apodícticamente.

2) Todo cuanto es en la naturaleza *(res naturalis)* puede concebirse adecuadamente, tanto si existe como si no existe [1]; así pues, ni el origen de las cosas que son, ni su persistencia en el ser, no pueden seguirse de su esencia. Porque necesitan el mismo poder para continuar siendo que necesitaron para empezar a ser, de aquí que el poder gracias al cual todo cuanto está en la naturaleza existe, y, por consecuencia, obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios. Todo otro poder, tendría que haber sido creado; no podría, por tanto, asegurar su propia conservación ni, por consecuencia, la conservación de las realidades naturales. Tendría necesidad, para continuar existiendo, del poder por el que fue creado.

---

[1] *E. I.*, 24.

3) Del hecho que el poder por el cual las realidades naturales existen y operan, no sea sino el propio poder de Dios, se desprende sin dificultad en qué consiste el derecho natural. En efecto, si el derecho de Dios se extiende sobre todo, sin limitación, y ese derecho no expresa nada más que el poder divino, considerado como tal absolutamente libre, se sigue que el derecho natural de que goza toda realidad natural sea equivalente al grado de su poder, para existir y obrar. Pues el poder, gracias al cual cada una de ellas existe y obra, no es otro que el poder divino absolutamente libre, de por sí.

4) Por lo cual, entiendo con el nombre de derecho natural las leyes o reglas de la naturaleza, en virtud de las cuales todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma. El derecho de la naturaleza en su conjunto y, por consecuencia, el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene en el orden natural cuanto poder tiene.

5) Si la constitución de la naturaleza humana llevase a los hombres a vivir únicamente según las prescripciones de la razón, de modo que nunca intentase otra cosa, el derecho natural, en lo que respecta al género humano estaría determinado únicamente por el poder de la razón. Pero los humanos se guían con bastante frecuencia por el ciego deseo en lugar de la razón. Por tanto, habrá que definir el poder o derecho natural de los humanos, no por la razón, sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios de supervivir. Reconozco que aquellos deseos que no se originan de la razón [2], manifiestan en el hombre no una actividad sino una pasividad. Puesto que estamos considerando el poder o derecho natural en su aspecto universal, no podemos hacer diferencia entre los deseos engendrados en nosotros por la razón y los engendrados por diferentes causas. Pues los deseos, tanto en un caso como en otro, son producto de la na-

[2] El texto tiene una interpretación filosófica difícil, pero la formulación es clara, *cupiditates illas, quae ex ratione non oriuntur*.

turaleza y no hacen más que desplegar la fuerza natural por medio de la cual el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. Sabio o insensato, forma, cada hombre, parte de la naturaleza. Todo lo que determina a cada uno a obrar debe atribuirse al poder de la naturaleza, en la medida en que ésta se defina como la naturaleza de este o de aquel hombre. En efecto, cualquier hombre que se guíe exclusivamente por la razón, o por la codicia, sólo obraría de acuerdo con las leyes o las reglas de la naturaleza, es decir (según el artículo 4 de este capítulo), en virtud del derecho natural.

6) Ahora bien, si se creyese en una opinión extendida, los ignaros perturbarían el orden de la naturaleza en lugar de observarlo, y concebirían a los hombres en naturaleza, como un Estado dentro de otro Estado [3]. El espíritu humano en esta hipótesis no sería producto de causas naturales, sería creado directamente por Dios y, por completo independiente de cualquier otra cosa, tendría poder absoluto para determinarse y razonar rectamente. Pero innumerables experiencias nos enseñan, por el contrario, que no está en nuestro poder que seamos sanos de espíritu y de cuerpo. Por otra parte, todo cuanto es, tiende a conservar su ser en la medida del poder que le es propio. Supongamos que nos fuese posible vivir según la disciplina de la razón o bien tomar como guía el ciego deseo: todos, indudablemente, darían la preferencia a la razón y organizarían una vida de sabiduría. ¡Pero no es precisamente esto lo que ocurre! Cada uno está preso de su propio placer. No hay que imaginarse tampoco que los teólogos resuelvan la cuestión, por el hecho de que establezcan la causa de tal debilidad, imputándola a un vicio o pecado de nuestra naturaleza humana, heredado de la caída de nuestro primer antecesor. Pues si el primer hombre tuvo el poder de resistir o caer y si además era dueño de su espíritu y su naturaleza íntegra, ¿cómo es que en pleno conocimiento de causa y de pureza de intención pudiera consumar su caída? Los teólogos replican que fue engañado por el diablo. Pero ¿quién

---

[3] *E.*, III, prefacio.

entonces engañó al diablo? ¿Quién, pregunto yo, hubiera inspirado a esta criatura, superior entre todas por su inteligencia, la idea demencial de querer superar a Dios? El propio diablo no la hubiera pensado, ya que estaba sano de espíritu y pretendía conservar su ser en cuanto le era posible. Además, ¿cómo si el primer hombre era dueño de su espíritu y dirigía su voluntad, cómo se había dejado tentar y ser inducido a error? Si tenía el poder de razonar de una manera correcta, no podía ser engañado, puesto que necesariamente tendería a conservar su ser y la salud de su espíritu. Por tanto, si podía usar la razón correctamente, tendería pues a conservar necesariamente la salud de su espíritu. La consecuencia final es falsa, según y como se da en la historia tradicional, y por ello nos veremos obligados a confesar que el primer hombre no tenía el poder de razonar de una forma correcta. Estaba como nosotros: sometido a la influencia de los afectos.

7) Es indiscutible que el hombre comparte con todos los demás individuos la tendencia a conservarse en su ser. La única diferencia, en efecto, que podría concebirse respecto de los demás nacería de la libertad de la voluntad humana. Pero, según como concebimos al hombre más libre, más nos veremos obligados a afirmar que ha de conservarse necesariamente, para ser dueño de su espíritu. Es fácil concederme este no confundimiento de la libertad con la contingencia. Por tanto, la libertad es virtud o perfección. En consecuencia, todo aquello que en el hombre es índice de debilidad, no se puede atribuir a su libertad. No se puede sostener que el hombre es libre, porque pueda dejar de existir o de razonar. Se dirá, por el contrario, que el hombre es libre, en cuanto tiene poder para existir y ejercer una acción de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana. Es decir, cuanto más libre consideramos al hombre, menos fundamento tenemos para decir que puede abstenerse de razonar y elegir lo peor en lugar de lo mejor. Dios mismo, que es absolutamente libre para entender y existir y obrar, también tiene que existir, entender y obrar necesariamente, es decir, en virtud de la necesidad de su naturaleza. En efecto, es indudable que Dios, para obrar, hace uso de

la misma libertad que la libertad en virtud de la cual existe. Pero precisamente en cuanto existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra por necesidad de su propia naturaleza, es decir, de una manera absolutamente libre.

8) Se concluye, pues, que un hombre no siempre tiene el poder para razonar, ni elevarse a la cima de la libertad humana; sin embargo, siempre tiende en cuanto puede a conservar su ser, ya que cada uno tiene tanto derecho como de poder goza. Quien intenta y hace un acto cualquiera, sea sabio, sea insensato, siempre intenta y obra su pleno derecho de naturaleza. De aquí que el derecho y la institución natural, bajo los cuales todos los hombres nacen, y en casi por completo viven, nada prohíbe, salvo lo que no es deseable o factible. No prohíbe las luchas, ni los odios, ni la cólera, ni los engaños, ni nada, en absoluto, que pueda ser sugerido por los apetitos. ¡Que nadie se extrañe! La naturaleza está más allá de las leyes de la razón humana que tienen sólo por objeto los verdaderos intereses y la conservación de los hombres, aunque abarque infinidad de otros que son relativos al eterno orden de la natura entera, y de la cual el hombre no es más que un minúsculo fragmento. Por tanto, la necesidad de este orden determina las particularidades de existencia y de acción de todas las cosas individuales. Por tanto, si un aspecto cualquiera de la naturaleza nos parece ridículo, absurdo o malo, ello es porque nuestro conocimiento de las cosas es tan parcial, que la totalidad de la coherencia ordenada de la naturaleza entera se nos escapa y que pretendemos aplicar a todas las cosas los preceptos de nuestra razón. En realidad, aquello que la razón declara malo, no lo es con relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino con relación solamente a las leyes de nuestra naturaleza humana.

9) Se desprende una segunda conclusión de la exposición anterior: todo hombre está bajo la dependencia de otro, mientras este otro le tenga bajo su poder. Es independiente tanto tiempo como sea capaz de enfrentarse con cualquier fuerza, vengarse a su gusto de todo perjuicio que le hubiera

sido causado; en una palabra, tanto tiempo como pueda vivir exactamente como le parezca bien.

10) Para tener a otro bajo nuestro poder se puede recurrir a diferentes procedimientos. Se le puede haber quitado las armas o todos los medios de defenderse o huir. También se le puede haber inspirado miedo o bien atraérsele con buenas obras, hasta el punto que prefiera más complacer a su bienhechor que a sí mismo y vivir según el criterio de su dueño mejor que según las suyas propias. Bien se imponga el poder de una u otra forma, se dominará solamente el cuerpo y no el espíritu del sometido. Pero si se practica la tercera o la cuarta manera, se tendrá al espíritu tanto como al cuerpo. Al menos mientras perdure el sentimiento de miedo o de esperanza. Una vez que se deje de experimentar, se recobrará la independencia.

11) Incluso la facultad de juzgar, puede caer bajo la dependencia de otro, en la medida en que un espíritu puede ser engañado por otro. De aquí que el espíritu no goce de una independencia plena, sino cuando es capaz de razonar correctamente; sin duda, como el poder humano ha de apreciarse, no tanto por el vigor del cuerpo como del espíritu, se sigue que los hombres más independientes [4] son aquellos cuya razón se afirma cada vez más y cada vez más se dejan guiar por la razón. Declaro, pues, al hombre mucho más en posesión de una libertad plena, cuanto más se guía por la razón. Porque de este modo sus actos están determinados por causas que se pueden entender adecuadamente, sólo según su propia naturaleza. Por otra parte, es de necesidad que la acción se determine por ellas. La libertad, en efecto (como ya lo hemos expresado en el artículo 7 de este capítulo), no excluye la necesidad de la acción, la impone.

12) Si alguien ha dado su palabra, verbalmente, de hacer esta o aquella cosa y puede por su propio derecho abstenerse, o, por el contrario, que ha dado su palabra de no hacer algo, que podría realizar, esta palabra sólo tiene validez mientras la

[4] El texto latino emplea constantemente este caso *sui juris*. *(Nota del traductor.)*

voluntad del que la ha dado no cambia. Quien tiene poder para romper la palabra dada no ha enajenado su derecho en absoluto, puesto que no ha comprometido más que palabras. Por consiguiente, cuando una persona que por derecho natural es único juez de sus actos, considera la palabra dada más perjudicial que ventajosa (poco importa que esta apreciación sea o no errónea, puesto que de humanos es errar), se sigue que si estima que ha de romper su palabra, la romperá con pleno derecho de naturaleza (según el artículo 9 de este capítulo).

13) Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos.

14) En la medida en que los hombres se ven atormentados por la cólera, la envidia o cualquier otro sentimiento odioso, se ven arrastrados hacia direcciones diferentes y, por tanto, en pugna unos con otros. Por consiguiente, son tanto más temibles cuanto más poder tienen y más superan en habilidad y astucia a los demás animales. Pues la mayoría de los hombres (como ya hemos indicado en el artículo 5 del capítulo anterior) tienden, naturalmente, hacia sentimientos de esta clase, son por su naturaleza enemigos unos de otros. Mi peor enemigo es quien más me teme, y es de él quien más tengo que guardarme.

15) Sin embargo (y según el artículo 9 de este capítulo), la libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer. Evidentemente, el poder y, por consiguiente, el derecho de cada uno disminuye, según hay mayor causa de miedo. Además, los hombres, si no se ayudasen entre sí, serían incapa-

ces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu. Hemos de concluir de esto que el derecho natural del género humano apenas se concibe salvo donde los hombres tienen una legislación común, de modo que sean capaces de defender el territorio que habitan y cultivan, rodeándose de murallas y puedan rechazar cualquier ataque viviendo según el criterio común a todos. Pues (según el artículo 13 de este capítulo) cuanto más número de individuos se ponen de acuerdo, tanto mayor es el derecho que todos tienen. Si por el hecho de que los hombres en estado de naturaleza apenas puedan ser libres, los escolásticos sostienen que el hombre es un animal social, por mi parte no veo ningún inconveniente [5].

16) Donde los hombres que viven bajo una legislación general y constituyen una sola personalidad espiritual [6], es evidente (según el artículo 13 de este capítulo) que cada uno gozará de un derecho tanto menor cuanto que el conjunto de los demás con relación a él tenga mayor poder. Cada uno goza, pues, con relación a la naturaleza, sólo del derecho que la ley general le concede; además, en cualquier otra esfera, cada uno tiene obligación de obedecer a los mandamientos nacidos de un acuerdo unánime. Y si rehusa, los demás (según consta en el artículo 4 de este capítulo) tendrían el derecho de obligarle.

17) El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente autoridad política [7]. Lo tiene por modo absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública; es decir, dictar las leyes, interpretarlas y abolirlas, fortificar las ciudades, decretar la guerra o la paz, etcétera. Cuando esta persona es una asamblea que reúne a la multitud en su totalidad, el régimen se llama democracia. Cuando se reduce a un grupo

---

[5] El texto dice: *scholastici;* pero no conviene entenderlo literalmente, sino en el sentido de los aficionados a afirmaciones convenciales. *(N. del T.)*

[6] *Ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur*, dice el texto. *(N. del T.)*

[7] *Imperium*, dice el texto.

de hombres elegidos, el régimen se llama aristocracia. Por último, cuando el cuidado de la cosa pública y, por consiguiente, la autoridad política corresponde a uno solo, el régimen se llama monarquía.

18) Según todo lo probado en este capítulo, aparece claro que en el estado de naturaleza no hay pecado. Por lo menos que si alguien peca es respecto de sí, no respecto de otro. Nadie, según el derecho natural, está obligado, si no quiere, a obedecer a otro, ni considerar bueno o malo nada, salvo lo que le dicte su propio juicio. Por otra parte, el derecho natural sólo impide de modo absoluto los actos que nadie puede ejecutar (artículos 5 y 8 de este capítulo). Pero el pecado se define: «Todo acto contrario a derecho.» Si todos los hombres, en virtud del derecho natural, estuviesen obligados a guiarse por la razón, todos tomarían necesariamente a la razón como guía. Porque las leyes de la naturaleza (según los artículos 2 y 3 de este capítulo) son leyes divinas establecidas por Dios en virtud de la misma libertad que necesariamente se sigue de su existencia. Por consiguiente, esas leyes que provienen de la necesidad de la naturaleza divina (véase el artículo 7 de este capítulo) son eternas y no pueden violarse. Pero los hombres se dejan guiar sobre todo por el apetito irracional[8] y en esto no perturban el orden de la naturaleza, sino que necesariamente le siguen. El derecho natural no obliga más al hombre desprovisto de inteligencia y de carácter, para que regule su vida con sabiduría, que al enfermo a que tenga buena salud.

19) De aquí se sigue que el pecado sólo es concebible dentro del Estado, es decir, donde se aprecia el bien y el mal, según leyes del Estado comunes a todos y en donde nadie tiene el derecho de actuar más que en virtud de la decisión o consentimiento general (según el artículo 16 de este capítulo). En efecto (como ya lo hemos visto en el artículo anterior), el pecado es un acto contrario a la ley o prohibido por la ley. La sumisión, al contrario, consiste en la voluntad constante de

---

[8] El texto dice «un apetito sin razón»; *appetitus sine ratione ducuntur.*

ejecutar aquellos actos que son buenos según la ley y la decisión general impone.

20) Sin embargo, en el uso común llamamos pecado a lo que se hace contra el dictamen de la sana razón y sumisión a la voluntad constante de moderar los apetitos según las prescripciones de la razón. Se podría aprobar esto absolutamente si la libertad humana consistiese en la licencia de los apetitos o la esclavitud a la autoridad de la razón. Pero la libertad humana es mayor cuanto más el hombre acepta la razón como guía y más modera sus apetitos. No nos serviríamos, pues, de las palabras con propiedad si se calificase de sumisión a la vida racional, y de pecado un acto en que, lejos de aumentar la libertad del espíritu para transgredir sus propios preceptos, es propiamente impotencia del espíritu, de modo que más lo hace esclavo que libre (véanse los artículos 7 y 11 de este capítulo).

21) Parece, pues, cierto que la práctica de la piedad, la tranquilidad de ánimo y la bondad, que la razón enseña no se podrían ejercitar más que en el seno de un Estado. A su vez, la multitud no podría ser conducida como si lo fuese por un solo espíritu, según exige todo Estado, más que adoptando una legislación fundada sobre los preceptos de la razón. Se comprende, pues, que los hombres habituados a vivir en un Estado llamen pecado sin gran impropiedad a la transgresión de los preceptos de la razón. En efecto, la legislación del mejor Gobierno debe fundarse en los preceptos de la razón.

Respecto a lo que ya he dicho (en el artículo 18 de este capítulo) que el hombre en el estado de naturaleza peca contra sí, cuando peca, véanse los artículos 4 y 5 del capítulo IV, en que demostramos en qué sentido podemos decir que quien detenta la autoridad (soberana), poseyendo el derecho natural, está constreñido por las leyes, es decir, puede pecar.

22) En lo que atañe a la religión, también es cierto que el hombre es tanto más libre y más fiel a sí mismo cuanto ame más a Dios, con un mayor amor y le rinda un culto más sincero. Sin embargo, comúnmente atendemos no los dictados de la naturaleza, que no conocemos, sino sólo las prescripcio-

nes de la razón tocantes a la religión. Esas prescripciones se nos aparecen en forma de revelación, sea que las consideremos como la voz de Dios que nos habla interiormente, sea que las aceptamos como reveladas a los profetas en forma de leyes. En este caso, hablando al modo humano, decimos que el hombre está sometido a Dios cuando le ama con amor sincero, y, por el contrario, que peca cuando se deja guiar por un deseo ciego. Pero no debemos dejar de recordar que somos en el poder de Dios como la arcilla para el alfarero, cuya mano modela del mismo bloque un vaso de adorno y otro de uso corriente [9]. De aquí que aunque el hombre puede transgredir los decretos divinos, estén escritos en nuestro espíritu como leyes, o en el de los profetas, en ningún caso podría transgredir los decretos eternos de Dios, según están inscritos en la expresa ordenación de la naturaleza entera.

23) Lo mismo que el pecado y la sumisión, la justicia y la injusticia, entendidas en todo su origen, no sabrían concebirse más que en un Estado. Pues, en la naturaleza, no existe nada que se pueda decir que pertenezca por derecho a un hombre más que a otro. Todas las cosas son propiedad de todos aquellos que tienen el poder de reivindicarlas para sí. Sin embargo, en un Estado hay una legislación general que atribuye la propiedad a este o aquel. Se dice que es justo quien está animado de la voluntad constante de dar a cada uno lo que le pertenece, y, por el contrario, injusto aquel que intenta apoderarse del bien ajeno.

24) En lo que respecta a la alabanza y el desprecio, he explicado en la *Etica* que son afectos uno gozoso, el otro triste, acompañados de la idea de virtud o de debilidad humanas, que son quienes los causan [10].

---

[9] Spinoza contrapone *decus y dedecus;* algunos traductores interpretan «honroso» y «deshonroso».

[10] Las definiciones que da en la *Ethica,* III, *sch.,* 29, son diferentes.

CAPITULO III

1) Se llama político al orden establecido por un estado cualquiera [1]. Considerado como integración en un cuerpo, se llama República, y los negocios comunes a la república que dependen de quien detenta la soberanía son la cosa pública. A los hombres que se benefician, en el seno de la República, de todas las ventajas aseguradas por el derecho positivo, les damos el nombre de ciudadanos, y en cuanto están en la obligación de obedecer a las instituciones o leyes de la República, súbditos. Por último, el estado político tiene tres formas, a saber: democrática, aristocrática y monárquica, como ya lo hemos dicho en el artículo 17 del capítulo anterior. Antes de comenzar el examen particular de cada una de esas formas, estableceré todo cuanto se refiere al estado político en general. Veamos primero en qué consiste la soberanía de la República o derecho de los poderes supremos.

2) Según se manifiesta en el artículo 15 del capítulo anterior, se comprende que el derecho de Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por

---

[1] Es una frase de interpretación difícil, *Imperii cujuscumque status dicitur civilis*. En el mismo párrafo, Spinoza distingue entre *civitas* (República) y *res publica* (cosa pública).

el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu lo mismo que cada hombre en estado de naturaleza; también el Estado, en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder. Por consiguiente, el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder de la República (véase el artículo 16 del capítulo anterior). Por consiguiente, para tener el derecho de llevar a cabo una acción cualquiera o poseer un bien, todo ciudadano ha de invocar un decreto general de la República.

3) Si una República da a uno de sus ciudadanos el derecho, y, por tanto, el poder efectivo (si no—cfr. el artículo 12 del capítulo anterior—la autorización sería puramente verbal) de vivir según su gusto, enajenaría por ello su derecho propio, para transferirlo a aquel a quien hubiera dado semejante poder. Supongamos que sea a dos o más ciudadanos a quienes dé este poder de vivir, como ya hemos dicho, según su gusto; por este hecho dividiría el poder supremo. Supongamos, por último, que dé este mismo poder a cada uno de sus ciudadanos: llevaría a cabo su propia destrucción. La República dejaría de existir y todo volvería al estado de naturaleza. Todo esto se concluye claramente de todo cuanto llevamos dicho. Resulta, pues, por completo inconcebible que las leyes de la República autoricen a cada ciudadano a vivir según su gusto. Por consiguiente, también el derecho natural de cada uno de ser su propio juez acaba necesariamente con el estado político. Yo expresamente he dicho: «por leyes de la República», pues (viendo las cosas con exactitud) el derecho natural de cada uno no acaba en el Estado político. En efecto, el hombre, en el Estado político como en su condición natural, actúa de acuerdo con las leyes de su naturaleza y busca el propio bienestar. En una y otra situación, digo, va llevado por la esperanza o por el miedo a realizar un acto y no otro. La diferencia entre uno y otro estado es que en el estado político el motivo de miedo es idéntico para todos, y la fuente de seguridad y la forma de vida son idénticas para todos, pero la facultad de juzgar de cada uno no ha sido, con esto, abolida. El ciuda-

dano resuelto a obedecer todas las órdenes que emanen de República (bien por miedo a un poder superior, bien porque ame la tranquilidad) busca su propia seguridad y utilidad, según los consejos de un buen criterio.

4) Tampoco se podría concebir que cada ciudadano tenga autoridad para interpretar las decisiones o leyes de la República, pues cada uno se erigiría así en juez de su propia conducta. En efecto, no le sería así difícil disfrazar sus actos con pretexto de derecho, y organizaría su vida según su arbitrio. Esta conclusión (según el artículo anterior) es absurda.

5) Parece claro que cualquier ciudadano ya no es libre sino que está sometido a las leyes de la República, todas cuyas órdenes tiene el deber de cumplir. No tiene el derecho a decidir qué acto es equitativo o inicuo, moral o inmoral.

Por el contrario, en cuanto el Estado es un cuerpo guiado como si tuviera sólo un espíritu, el Estado, según se ha visto, es, al mismo tiempo que un organismo, una personalidad. Por consecuencia, la voluntad de la República es tenida por la voluntad de todos y los actos, declarados justos y buenos por la República, lo son también, por este hecho, por cada uno de los súbditos. Así, aunque uno de estos súbditos estimase las decisiones de la República perfectamente inicuas, no por ello estaría menos obligado a obedecerlas.

6) Puede objetarse que es contrario a la razón que nos sometamos enteramente al juicio de otro y que, por tanto, el Estado político es contrario a la razón, de modo que sólo podrá constituirse por hombres carentes de ella; sin embargo, si la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, se sigue que, en la medida en que los hombres (según el artículo 5 del capítulo I) están sujetos a las pasiones, la sana razón no podría exigir que cada uno de ellos fuese libre; en otras palabras (según el artículo 15 del capítulo anterior): la razón misma niega que esto sea posible. Por otra parte, la razón enseña absolutamente que hay que tratar de mantener la paz. Pero no reinaría la paz si la legislación general de la nación no estuviese protegida contra todo ataque. Así, más el hombre se deja guiar por la razón, es decir (según el artículo 2 del ca-

pítulo anterior), es más libre cuanto más fielmente respete la legislación del Estado y ejecute las órdenes del poder soberano al cual está sometido. Agregaré un argumento final: el estado político se ha instituido como una solución natural, con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes a las cuales todos están expuestos. Su fin principal no difiere, pues, de aquel que cualquier hombre razonable se esforzaría por lograr, aunque con pocas oportunidades de éxito (véase el artículo 15 del capítulo anterior) en un estado natural. De aquí que aunque un hombre razonable se viera un día, por obedecer a la República, obligado de llevar a cabo un acto que supiese repugnaba a la razón, este inconveniente particular quedaría largamente compensado, por todo el bien que deriva del propio Estado político. Una de las leyes de la razón prescribe que de dos males elijamos el menor; de donde se puede concluir que nunca una persona llevaría a cabo un acto contrario a la disciplina de la razón, obedeciendo a las leyes de la República. Se me concederá más fácilmente esto, cuando haya expuesto hasta dónde llega el poder de la República y, por tanto, el derecho.

7) El primer punto a considerar es que el hombre más poderoso y el más libre del estado de naturaleza es aquel que se deja guiar por razón (véase el artículo 11 del capítulo anterior). Así, la República más poderosa y más libre será aquella que tome la razón por fundamento y por regla de acción. Pues el derecho de la República está determinado por el poder de la multitud, que se conduce como si tuviere un solo espíritu. Pero esta unión de las almas sólo es concebible si la nación se propone precisamente como fin esencial, aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres.

8) En segundo lugar, hay que tener en cuenta que los súbditos están sometidos a la República y no poseen su libertad sino en la medida en que temen el poder y sus amenazas, es decir, en cuanto están vinculados al estado político (véase el artículo 10 del capítulo anterior). De aquí que la consecuencia sea que ningún acto del cual puedan derivarse honores o castigos cae nunca fuera de la legislación de la República.

Por ejemplo, ningún hombre puede renunciar a su facultad de juzgar. ¿Por qué recompensas o amenazas de castigo se podría llevar al hombre a creer, por ejemplo, que el todo no es mayor que la parte, Dios no existe, un cuerpo que se ve con dimensiones finitas es el ser infinito, o no importa cuál otra creencia, contraria a la experiencia y a la reflexión? ¿Por qué promesas de recompensa o qué amenazas de castigo se podría llevar a un hombre a amar lo que otro odia o a odiar lo que otro ama? En la misma clase de actos deben incluirse también aquellos que repugnan tanto a la naturaleza humana, que los considera el peor de los males; por ejemplo, que un hombre preste juramento contra sí mismo, que se torture, que mate a su padre, a su madre, que no intente evitar la muerte. En todos estos casos e incluso otros parecidos, promesas ni amenazas pueden inducir a ejecutarlos. Si sostuviésemos que la República tiene el derecho o el poder de mandar actos de esta clase, ¿no podríamos concebirlo en ningún otro sentido, sino que en el de admitir que un hombre que tuviese tal derecho sería un loco delirante? Pues que sería, si no locura, tener un derecho al que nadie puede vincularse. Me refiero a aquellos actos exclusivamente que no pueden ser impuestos por la legislación de la República y que, naturalmente, los hombres aborrecen. Pues es muy posible que promesas o amenazas decidan a algún loco a ejecutar tales órdenes. Y es posible que ciertos miembros de algunas sectas religiosas denuncien el imperio de la ley política como de todos los males el peor. Pero no por esto la legislación de la República es menos válida, ya que los ciudadanos en mayoría la obedecen. Por consiguiente, como los hombres que no sienten ni miedo ni esperanza son por eso mismo libres sin restricción [2] (véase el artículo 10 del capítulo anterior), son enemigos del Estado (según el artículo 14 del capítulo anterior), que tiene derecho a coartarlos.

9) Mi tercera y última consideración es que los mandamientos que provoquen la indignación de un gran número de

[2] El texto dice: *sui juris*, pero las traducciones antiguas, fieles al concepto, agregan «in restrictim», o alguna frase semejante.

ciudadanos, con dificultad caen dentro del derecho de la República. En efecto, los hombres es evidente que tienden, por naturaleza, a agruparse, sea por el imperio de un miedo compartido, sea por la idea de vengar un perjuicio padecido por todos. Mas como el poder de la República queda definido por el poder general de la multitud, es cierto, igualmente, que el poder y el derecho de la República disminuye en la medida que ésta empuja con su actitud a un mayor número de súbditos a que conspiren contra ella. La República tiene, en efecto, motivos para temer, y lo mismo que cualquier hombre en estado de naturaleza es tanto menos libre cuanto sus motivos de miedo son más considerables. He aquí cuanto teníamos que decir del derecho del poder soberano respecto de sus súbditos. Antes de examinar el derecho de que goza respecto de otros, parece conveniente resolver una dificultad que habitualmente se elude y que concierne a la religión.

10) La objeción que puede hacérsenos es que el orden político y la obediencia exigible a los súbditos en este estado, ¿no significan la ruina de la religión, es decir, del culto que los hombres tienen obligación de rendir a Dios? Veamos el problema en sí y descubriremos que no hay nada que justifique la menor inquietud a este respecto. El Espíritu, en efecto, en tanto cuanto es razonable, no está bajo la dependencia del soberano poder, es libre (según el artículo 11 del capítulo anterior). De este modo el conocimiento y el amor verdaderos de Dios no pueden quedar sometidos al imperio de nadie, del mismo modo que no lo está la caridad hacia el prójimo (según el artículo 8 de este capítulo)[3]. Además, si recordamos que el pleno ejercicio de este amor caritativo consiste en proteger la paz y mantener la concordia, no podríamos poner en duda que un hombre cumple tanta ayuda como le autorice la legislación de la República, es decir, la concordia y la tranquilidad. En cuanto a los cultos divinos externos, es cierto que no tienen el menor efecto favorable ni desfavorable sobre el co-

[3] Se entiende que si Spinoza es coherente consigo mismo, habla en este capítulo del fuero interno no del externo. (Nota generalizada en varias traducciones.— *N. del T.)*

nocimiento y el amor de Dios, pues son su necesaria consecuencia. De aquí que no se les deba conceder una importancia tal que se perturbe por ellos la paz y la tranquilidad pública. Claro es que yo, particularmente, y en virtud de mi derecho natural, es decir (según el artículo 3 del capítulo anterior), por decreto divino no voy a hacerme campeón de la religión. No tengo, como antaño los discípulos de Cristo, el poder de expulsar a los espíritus impuros ni de hacer milagros. Pero esos dones son absolutamente indispensables para la propagación de la religión, en los países en donde está prohibida. Pues en otro caso no sólo los hombres dejarían su trabajo, como se ha dicho, sino que se provocarían toda clase de catástrofes, y así se ha visto, en los siglos pasados, por innumerables ejemplos. Cada uno de nosotros, en cualquier lugar en que se encuentre, puede rendir a Dios un culto verdaderamente religioso y hacerse mejor; ésta es la obligación de todo hombre en el orden privado. Fuera de esta esfera limitada, la tarea de la propagación de la religión debe quedar confiada, por una parte a Dios y por la otra al supremo Poder, que asume totalmente el cargo de cuidar de la comunidad pública. Pero volvamos a nuestro tema.

11) Una vez expuesto el derecho de todo poder soberano respecto de los ciudadanos y las obligaciones correspondientes de los súbditos, nos queda por ver el derecho de cada uno de los poderes soberanos con relación a los otros poderes. Lo lograremos fácilmente después de nuestras explicaciones anteriores. Pues (según el artículo 2 de este capítulo) el derecho de todo poder soberano es simplemente su propio derecho natural. Dos Estados están uno respecto de otro en la misma situación en que se encuentran dos hombres en estado de naturaleza, con la diferencia que un Estado puede impedir por sí mismo que no le sojuzgue otro, mientras que el hombre en estado de naturaleza no puede hacerlo, pues sucumbe al sueño diariamente, a la enfermedad o a la pena con frecuencia y, para terminar, cae en la vejez. No hablo de otra serie de inconvenientes a que se expone y contra los cuales el Estado puede protegerse.

12) El Estado es, pues, independiente en tanto que es capaz de cuidarse y protegerse a sí mismo para evitar que otro Estado lo sojuzgue (según el artículo 15 del capítulo anterior). Un Estado está bajo el poder de otro en tanto que: bien porque tema el poder de otro o esté impedido por otro de hacer lo que quiera o, por último, porque tenga necesidad de otro Estado para su conservación o crecimiento. No puede ponerse en duda, en efecto, que dos naciones dispuestas a prestarse ayuda mutua tienen juntas un poder mayor y, por tanto, derecho mayor que cada una separadamente (véase el artículo 13 del capítulo anterior).

13) Todo esto puede entenderse con mayor claridad si consideramos que dos naciones son naturalmente enemigas. Según el artículo 14 del capítulo anterior, los hombres en estado de naturaleza son enemigos y, por tanto, todos aquellos que permanecen en estado natural, ajenos al estado político, continúan siendo enemigos. Si, por el contrario, suponemos que un Estado quiere hacer la guerra a otro Estado y que no retrocede ante ningún medio para obligar al otro Estado a someterse, tiene perfecto derecho a hacerlo, pues le basta para hacer guerra tener la voluntad de hacerla. Pero cuando se trata de hacer la paz, no puede hacerse si no es con el acuerdo voluntario del otro Estado. De aquí que el derecho a la guerra pertenezca a cada Estado separadamente, mientras que el de la paz nace no sólo de un Estado, sino de dos por lo menos, llamados por esta razón aliados [4].

14) La validez de la alianza dura tanto tiempo como el motivo por el cual ha sido hecha: miedo de padecer un perjuicio o el deseo de beneficiarse de alguna ventaja. Pero desde el momento en que uno u otro de los Estados se ve libre de este miedo o renuncia a ese deseo, vuelve a tener su independencia (según el artículo 10 del capítulo anterior). El vínculo recíproco por el cual estaban unidas ambas naciones, se rompe por mutuo acuerdo; en otras palabras, todo Estado tiene pleno derecho a romper una alianza cuando así lo desee. No

[4] *Confoederate dicuntur*, dice el texto. *(N. del T.)*

se le podría reprochar duplicidad ni perfidia, so pretexto de que ha roto su palabra desde que el motivo de miedo o de esperanza ha desaparecido; porque todas las partes que han llevado a cabo el acuerdo se encuentran en la misma situación. El Estado que primero se sustraiga al miedo, recobra su libertad y la empleará según le parezca. Además, nadie contrata para el futuro si no es en ciertas circunstancias, y cuando las circunstancias cambian, los motivos del contrato cambian también; cada uno de los Estados aliados conserva el derecho de velar por sus intereses. Cada uno hace cuanto puede para sustraerse al miedo y, por tanto, permanecer independiente con el fin de impedir que los otros Estados le superen en poder. Si alguna de las naciones se queja de engaño, no puede acusar a mala fe al otro Estado, sino a su propia tontería, confiando su seguridad a otro Estado, sabiendo que este otro, también independiente, reconoce como ley suprema la seguridad de sí mismo.

15) Estados que firman un tratado de paz tienen el derecho de zanjar las cuestiones que surjan de las condiciones de la paz, o de las leyes por las cuales han establecido la alianza, pues el derecho de paz depende no de un Estado solamente, sino de todos aquellos que han participado en el tratado (según el artículo 13 de este capítulo).

Si no les es posible ponerse de acuerdo respecto de algunos de estos problemas, los Estados vuelven por esto mismo al estado de guerra.

16) Cuanto mayor es el número de Estados que han llevado a cabo conjuntamente un tratado de paz, es menos temible cada uno de ellos por separado, ya que el poder bélico de cada uno está disminuido en proporción. Al contrario, la obligación de respetar las cláusulas del tratado de paz es tanto mayor; en otras palabras (según el artículo 13 de este capítulo): la libertad de cada uno es menor, ya que ha de adecuarse a la voluntad común de los diversos aliados.

17) En cuanto al resto, ser fiel a la palabra dada, tal y como lo prescriben la sana razón y la religión, no pierde por ello valor, pues ni la razón ni las Escrituras prescriben man-

tener toda palabra dada. Supongamos, por ejemplo, que he prometido a alguien conservar en depósito una suma de dinero que se me entrega en secreto. No estoy obligado por mi promesa, si sé que este dinero ha sido robado (o yo lo creo así). La mejor línea de conducta a adoptar en este caso será restituir la suma de dinero a su verdadero dueño. Del mismo modo, si una autoridad soberana ha dado su palabra a cualquiera que sea, de cumplir un determinado acto, y después los acontecimientos o un determinado razonamiento muestran o parecen mostrar que dicho acto producirá un perjuicio en el bienestar general de sus súbditos, su deber es romper la promesa. En cuanto a las escrituras, prescriben solamente la regla general de que hay que mantener la promesa. Deja al juicio individual los casos especiales, o cualquier excepción que surja. Nada enseña contrario a lo que acabamos de exponer.

18) Con el fin de no interrumpir con tanta frecuencia el curso de mi exposición y responder a objeciones de este género, advertiré que toda mi demostración se basa en manifestaciones necesarias de la naturaleza humana, desde cualquier aspecto que se la considere; en otras palabras, se basa en el esfuerzo universal que lleva a los hombres a conservarse [5]. Este esfuerzo se da de una manera espontánea en cada individuo, lo mismo sabio que ignorante. Cualquiera que sea, pues, el modo que se considere a los hombres, bien conducidos por la razón, bien por los afectos, nada cambiará en mis deducciones, puesto que la demostración, como ya hemos dicho, es universal.

---

[5] El texto dice *omnium hominum conatu sese conservandi.*

CAPITULO IV

1) En el capítulo anterior hemos estudiado el derecho del soberano, tal y como está determinado por su poder. Este derecho consiste, principalmente, ya lo hemos visto, en la personalidad espiritual del Estado, que a todos los súbditos debe guiar. Por tanto, sólo el poder soberano tiene el derecho de decidir qué actos son buenos o malos, equitativos o inicuos, es decir, qué deben hacer o no hacer los súbditos, tanto aisladamente como en conjunto. También hemos visto que sólo estos poderes tienen el derecho de dictar las leyes, y si se presenta alguna duda, interpretarlas en cualquier caso particular; decidir si, en esta o aquella circunstancia, la ley ha sido o no respetada (véanse los artículos 3, 4 y 5 del capítulo anterior); por último, decidir la guerra, establecer y ofrecer condiciones de paz o aceptar las que fueran ofrecidas por el enemigo (véanse los artículos 12 y 13 del capítulo anterior).

2) Como todo esto, en cuanto se le agreguen los medios de ejecución, abarca la totalidad de los asuntos concernientes al cuerpo político [1], es decir, al bien público, resulta que al bien público está exclusivamente dirigido por quien detenta el

[1] En este caso, Spinoza dice *Imperii corpus*. *(N. del T.)*

poder soberano. De aquí se sigue que sólo el poder soberano tiene derecho a juzgar los actos individuales, exigir todas las responsabilidades, condenar a los culpables, dirimir los litigios jurídicos entre los ciudadanos, o nombrar, por último, hombres que, versados en las leyes vigentes, aseguren estas funciones.

Por consiguiente, sólo el poder soberano tiene derecho a decidir en lo que se refiere a la guerra o a la paz y aplicarlas, es decir, fundar y fortificar ciudades, poner en pie de guerra a las tropas, otorgar grados militares, imponer la ejecución de sus órdenes, enviar y recibir a los negociadores de la paz, y por último, conseguir el dinero necesario para todas estas cosas.

3) Puesto que sólo el poder soberano tiene el derecho de admitir los asuntos públicos o elegir funcionarios que lo hagan, se comprenderá que un súbdito que se arrogase este derecho por su solo arbitrio, ignorándolo la asamblea suprema, cometería traición, incluso aunque intentara hacerlo creyendo beneficiar al máximo a la República.

4) A menudo se pregunta si el propio poder soberano está obligado a observar las leyes y puede, por tanto, cometer delitos [2]. En realidad, ya que los términos de ley y de falta o delito se emplean, no sólo en el dominio de la legislación del Estado, sino en el de todas las cosas naturales y particularmente por las normas generales de la razón, no se podría, en absoluto, decir que el Estado no está obligado a observar las leyes y no puede delinquir. Pues si el Estado no se viera obligado a observar las leyes o reglas, sin las cuales un Estado no es ya un Estado, no sería necesario considerarle como una realidad natural, sino como una quimera. El Estado comete, pues, falta, cuando cumple o tolera actos susceptibles de arrastrarle a su propia ruina. De aquí que digamos falta en el sentido con el cual los filósofos o médicos declaran a veces que la naturaleza está en falta. En este sentido diremos que, efectivamente, cae en falta cuando obra en

---

[2] Spinoza sigue empleando el término *peccare*, pero ya no es posible traducir por pecado. *(N. del T.)*

contra de los dictados de la razón. En efecto, un Estado es tanto más independiente cuando se ajusta más a los dictados de la razón (según el artículo 7 del capítulo anterior). Por el contrario, si va contra ella, es culpable hacia sí mismo y cae en falta. Se comprenderá mejor cuanto deseo decir si consideramos que aunque cada individuo puede disponer por completo de cuanto posee por derecho, esta facultad debe limitarse no sólo por el poder del agente, sino también por la aptitud de quien sufre la acción. Si, por ejemplo, yo afirmo que tengo el derecho de disponer de esta mesa, eso no significa, naturalmente, que tenga el derecho de hacerla comer hierba. Lo mismo, cuando decimos que los hombres no son libres, sino en cuanto súbditos de un Estado, eso no significa que queremos decir que los hombres pierden su naturaleza humana, para tomar otra diferente, pues el Estado no goza del derecho de hacer que los hombres vuelen o (lo que es también irrealizable) hacer que consideren con respeto aquello que excita su hilaridad o asco. Pero pueden darse tales circunstancias, que los súbditos experimenten un sentimiento de respeto o de miedo con relación al Estado. Cuando esas circunstancias no existen, desaparecen el miedo, el respeto y el propio Estado. Para que un Estado permanezca libre debe continuar haciéndose temer y respetar, si no deja de ser un Estado. Aquel o aquellos que detentan la soberanía tampoco pueden recorrer las calles en estado de embriaguez, o desnudos al lado de las prostitutas. No pueden hacer el bufón, ni infringir o ignorar abiertamente las leyes, de las cuales han sido ellos mismos autores. En ninguno de esos casos mantendrían la suprema autoridad[3], pues no les es posible ser y no ser al mismo tiempo. Por último, no podrían asesinar o robar a sus súbditos, ni raptar a las jóvenes, ni hacerse culpables de crímenes tan graves, sin que el miedo se cambie en violencia y, por consecuencia, el estado político se transforme en estado de guerra.

5) Vemos, pues, en qué sentido se puede decir que el Estado está obligado a observar las leyes y cómo puede can-

[3] En este caso, Spinoza dice: *Majestas (majestatem).*

celarlas. Pero si damos a la palabra «ley» el sentido de legislación positiva, cuya defensa se basa por el propio derecho positivo, y a la palabra «falta» el sentido de lo que prohibe hacer la legislación del Estado, es decir, si tomamos las palabras en sentido recto, no tenemos razón alguna para decir que el Estado esté obligado a observar las leyes, o que pueda conculcarlas. Pues las reglas y los motivos de miedo y de respeto a los que el Estado, por propio interés, tiene que someterse, son relativos no a la legislación positiva, sino al derecho natural. En efecto (según el artículo anterior), sobre el derecho de guerra y no el derecho positivo se fundaría su defensa. No tiene el Estado ninguna otra razón que la que tiene el hombre en el estado de naturaleza, en cuanto a ser libre se refiere, para no ser su propio enemigo, es decir, para no practicar el suicidio. Lo que se hace con este fin no es obligación impuesta al hombre, pues la naturaleza humana es libertad. Por otra parte, el Estado no está obligado a nadie fuera de sí mismo, para que pueda quedar libre, y admitir que una acción es buena o mala, a menos de haber dado él mismo un juicio favorable o desfavorable. Por tanto, además de su derecho a defenderse y de hacer que se obedezca e interpreten las leyes, tiene también que derogarlas y condenar o absolver a aquel de quien se trate, de acuerdo con la plenitud de su poder. El contrato o leyes [4] por las cuales la multitud delega su derecho a una asamblea o a un hombre, deben, sin duda alguna, romperse cuando el bienestar general reclame semejante infracción. Sin embargo, la única persona que tiene el derecho de juzgar cuáles son a este respecto las exigencias del bienestar general no es nunca un particular sino quien detenta la autoridad soberana. La autoridad soberana es la única que interpreta leyes según el derecho del Estado. Ningún particular tiene derecho a reclamar ese poder ni tampoco las leyes pueden ser constreñidas por la persona investida de la autoridad soberana. Sin embargo, si las leyes son de tal naturaleza que no pueden conculcarse sin que la propia República

[4] El texto dice: *Contractus seu leges.* (N. del T.)

se debilite, es decir, sin que el miedo común a la mayoría de los ciudadanos se convierta en rebelión y la República se disuelva y el contrato termine, en este caso había que recurrir no al derecho de la República, sino al derecho de guerra. Se sigue que la autoridad soberana no está en este caso más obligada a respetar las condiciones del contrato que el hombre en estado de naturaleza, quien no puede comportarse como enemigo de sí mismo ni atentar a su propia vida, como ya lo hemos dicho en el artículo anterior.

Capitulo V

1) En el artículo 2 del capítulo II hemos demostrado que el hombre es tanto más libre cuanto más tiene a la razón como guía, y, por consiguiente (véase el artículo 7 del capítulo III), que el Estado más independiente y el más poderoso es aquel que toma a la razón como fundamento y norma. Por tanto, la forma mejor de vivir que cualquiera puede adoptar, con el fin de conservarse lo mejor posible, consiste en seguir los dictados de la razón; de aquí que la conducta mejor será siempre—se trate de un hombre o de un Estado—la del que sea más libre. Pues afirmar que un acto está de acuerdo con la ley, no es decir que es el mejor. Por ejemplo, si tenemos el derecho a cultivar un campo, esto no significa que lo cultivemos lo mejor posible. De aquí que, si una persona tiene derecho a defenderse, de conservarse y de prestar juramento, no significa que se defienda, se conserve y preste juramento lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es tener derecho de gobierno y administrar un Estado y otra gobernarlo y administrarlo del mejor modo posible. Hasta aquí hemos tratado del derecho de toda República en general; el momento ha llegado de tratar de la mejor forma posible de gobierno.

2) Es fácil saber cuál sea la mejor forma de gobierno si

conocemos el fin del estado político. Este fin no es otro que la paz y la seguridad de la vida. El mejor Estado, por tanto, es aquel en el cual los hombres viven en concordia y cuyas leyes no se vulneran. En efecto, es cierto que las sediciones, las guerras, el descontento o la infracción de las leyes son más imputables a la corrupción de un Estado que a la maldad de los súbditos. Pues los ciudadanos no nacen sino se hacen; por otra parte, los sentimientos humanos naturales son siempre los mismos. En el caso en que la maldad reinase más y que el número de delitos cometidos fuese mayor en un Estado que en otro, se obtendrá una conclusión evidente; que este Estado no había promovido de modo suficiente la concordia ni su legislación estaba instituida con bastante prudencia; por consiguiente, no habría conseguido el derecho absoluto de un Estado. En efecto, un orden político que no ha eliminado las causas de guerra civil y en el cual la guerra siempre es de temer y las leyes son con frecuencia infringidas, no difiere demasiado del estado de naturaleza, pues donde cada uno vive a su arbitrio hay un grave peligro de perder la vida.

3) Pero, lo mismo que los vicios de los súbditos y su licencia y contumacia son imputables al Estado, del mismo modo su virtud y su constante fidelidad a las leyes deben referirse sobre todo a la virtud del Estado y al ejercicio que sabe hacer de su derecho absoluto. (Como se ve en el artículo 15 del capítulo II.) Por ello hay que elogiar el grande mérito de Aníbal, que evitó que en su ejército estallara nunca un motín.

4) De un Estado cuyos súbditos tienen tanto miedo que no pueden levantarse en armas, no se debería decir que la paz reina en él sino solamente que no hay guerra. La paz, en realidad, no es ausencia de hostilidades, sino una virtud de la cual nace la fortaleza de ánimo. Pues (según el artículo 19 del capítulo II) la obediencia consiste en una voluntad constante de ejecutar los actos cuyo cumplimiento está prescrito por una decisión general del Estado. A veces también sucede que la paz de un Estado depende solamente de la apatía de sus súbditos, conducidos como si fueran ganado o ineptos

para nada que no sea la esclavitud. Un país de este tipo tendría que llamarse desierto en lugar de Estado.

5) En otras palabras, cuando decimos que el Estado mejor es aquél en el cual los hombres viven en concordia, me refiero no a una vida humana definida por la circulación de la sangre y las demás funciones comunes a todos los animales, sino, sobre todo, por la razón, ánimo y vida del espíritu.

6) Pero cuando digo que el Estado está instituido para el fin que acabo de exponer, ha de entenderse el que instituye un pueblo libre además, y no el impuesto por un pueblo conquistado en virtud del derecho de guerra. Mientras que, en efecto, un pueblo libre se guía por la esperanza más bien que por el miedo, el que está sometido se guía por el miedo más bien que por la esperanza. Uno intenta cultivar su vida, el otro se contenta con evitar la muerte; uno intenta vivir su vida, el otro soportar al vencedor. Al primero llamo libre, al segundo esclavo.

El fin de un Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos, en lugar de súbditos. Aunque no existe una diferencia esencial entre un Estado creado por un pueblo libre, y otro conquistado en virtud del derecho de guerra, sin embargo, el fin al cual tienden—como acabamos de indicar—y los medios aplicados para su conservación son totalmente opuestos.

7) Maquiavelo, autor de los más perspicaces [1], expuso con detalle los medios a los que ha de recurrir un príncipe llevado por la pasión de dominar, con el fin de establecer y conservar su poder. Parece, sin embargo, que hay cierta incertidumbre en cuanto a sus propósitos. Si éstos han sido buenos, lo que es razonable creer tratándose de un hombre tan sabio, parece que tratase de demostrar hasta qué punto intentar—como muchos pretenden—la supresión brutal de un tirano es locura, a menos que no se supriman las causas por las cuales se ha producido la tiranía. Estas causas se reforzarían, por el contrario, si el príncipe descubre mayores motivos de miedo. Esto

[1] El texto dice: *acutissimus Machiavellus.*

ocurre cuando el pueblo da un ejemplo atacando al príncipe, gloriándose del parricidio, como si fuera una acción que mereciera alabanza; quizá Maquiavelo haya querido demostrar que un pueblo libre sabe guardarse de confiar su salvación a un solo hombre. Pues éste, a menos de que sea excesivamente vanidoso, y que se imagine que le es posible complacer a todos los súbditos, temerá constantemente las conjuras, se verá obligado a estar en acecho en defensa propia y ser él quien engañe al pueblo, en lugar de velar como debiera por los intereses generales. Esta última interpretación sería la que yo tendería a atribuir a nuestro autor, pues es cierto que este hombre tan sagaz amaba la libertad y ha formulado muy buenos consejos para conservarla.

CAPITULO VI

1) Los hombres, como ya hemos dicho, se dejan guiar por los afectos mejor que por la razón. Del mismo modo, no por el impulso de la razón, sino por cierto sentimiento unánime, la multitud [1] se pone naturalmente de acuerdo y se guía por un espíritu común (como ya lo hemos dicho en el artículo 9 del capítulo III). Ese sentimiento es una esperanza o un miedo compartidos, o un deseo de vengar cualquier daño común. Así como los hombres temen todos la soledad, pues ninguno de ellos aislado tiene bastante fuerza para defenderse ni para procurarse lo necesario para la vida, los hombres aspiran naturalmente al estado político y no es posible que puedan disolverse del todo.

2) Las discordias y las rebeliones que no son raras en el seno de los Estados no llegan nunca hasta arrastrar a los ciudadanos a disolver el Estado como a menudo ocurre en otra clase de sociedades. Existe a un cambio de régimen, si las perturbaciones no pueden resolverse por el Gobierno anterior del Estado. Por ello, cuando mencionaba los medios que debían tomarse para la conservación del Estado, pensaba en

---

[1] Spinoza emplea la expresión *multitudo*, que a veces traduzco por «pueblo».

aquellos que sirven para mantener a un régimen sin cambio notable alguno.

3) Si la naturaleza humana fuese tal que los hombres deseasen con más ardor todo aquello que es más útil, cualquier artificio para que reinase la concordia y la buena fe sería superfluo. Pero la naturaleza humana es muy diferente, como es bien sabido. El Estado ha de estar organizado necesariamente de modo que todos sus miembros, los gobernantes y los gobernados, quieran o no quieran, actúen del modo conveniente al servicio del bienestar general. En otras palabras, es necesario que todos, por fuerza o por necesidad, si no es espontáneamente, se vean obligados a vivir según los preceptos de la razón. Para lograr este fin, el funcionamiento del Estado se ordenará de tal forma que nada de lo que se refiera al bienestar general se confiará plenamente a la buena fe de un solo hombre. Pues el hombre más vigilante está a veces sometido al sueño, y el más fuerte y el más inquebrantable, está en ocasiones sujeto a debilidad o a dejarse vencer en los momentos en que tendría necesidad de mayor energía. Sería locura ciertamente exigir a otro lo que se sabe que no puede pedirse a sí mismo; por ejemplo, exigir que ese otro sea más vigilante de los bienes ajenos que de los suyos propios, que no ceda a la avaricia, a la envidia, ni a la ambición, especialmente cuando se trata de quien está expuesto a cada momento a sufrir el asalto de semejantes tentaciones.

4) Por otra parte, la experiencia parece indicar que con el fin de establecer la paz y la concordia, el poder político tendría que ser conferido a un sólo hombre. Ningún Estado, por ejemplo, ha resistido tanto tiempo sin transformaciones notables como el de los turcos; mientras que los Estados populares o democráticos han sido los menos duraderos y los más agitados por las rebeliones. Pero si a la servidumbre, a la barbarie o a la soledad [2], hubiese que reservarles el nom-

[2] Spinoza ha empleado varias veces la expresión «solitud». En una ocasión, siguiendo a los traductores más autorizados, hemos traducido por «desierto»; ahora, unos se inclinan por «desierto», otros por «desolación», etc. He traducido soledad, aunque quizá hubiera sido más expresivo «aislamiento». *(N. del T.)*

bre de paz, la paz sería la más miserable de las condiciones humanas. Con seguridad que las discusiones son más frecuentes y violentas entre los padres y los hijos que entre los dueños y los esclavos. Sin embargo, la vida familiar no se mejoraría si se sustituyese el derecho paterno por el poder del dueño, y se tratase a los hijos como esclavos. Transferir la totalidad del poder a un sólo hombre favorece a la servidumbre, no a la paz. Pues la paz, como ya hemos dicho, no consiste en la ausencia de guerra sino en la unión de las almas o concordia.

5) En realidad quienes creen que un sólo hombre puede encarnar al derecho soberano del Estado están en un gran error. El derecho, en efecto, como ya lo hemos expuesto en el capítulo II, está exclusivamente determinado por el poder[3], el poder de un hombre está totalmente desproporcionado ante semejante carga. Así, aquel a quien el pueblo ha elegido rey, busca generales, consejeros, amigos a los cuales confía su seguridad y la seguridad de todo el pueblo. De modo que la pretendida monarquía absoluta es más bien, en la práctica, una aristocracia no explícita sino implícita, pero por ello precisamente del peor género. Así ocurre que el rey, cuando es menor de edad, enfermo o anciano, sólo lleva un título por demás ilusorio, pues quienes detentan la verdadera autoridad soberana son aquellos que administran los más importantes asuntos del Estado, o están más cerca del rey. Y no quiero hablar del caso de un rey sensual que dirige su reino a través de la pasión de una querida o de una favorita cualquiera. *He oído hablar, dice Orsines, de que en Asia reinaban las mujeres antaño, pero el reino de un eunuco es realmente una novedad.* (Quinto-Curcio, Libro X, cap. I.)

6) Por otra parte, es cierto que un Estado está siempre en mayor peligro por sus ciudadanos que por los enemigos del exterior, pues los hombres honrados no son frecuentes. De aquí que a quien le ha sido transferido el poder total del Estado, temerá siempre a los ciudadanos más que a los ene-

---

[3] *Sola potentia determinantur*, dice el texto. *(N. del T.)*

migos. Por tanto, se guardará de los peligros que le amenacen personalmente en lugar de cuidar de los intereses de los súbditos, procurando engañar a aquellos que sean los más ilustres por su sabiduría o los más poderosos por su riqueza.

7) Agreguemos, por último, que los reyes temen incluso a sus propios hijos, más que les aman, sobre todo si éstos sobresalen en las artes pacíficas o guerreras, y si son amados de los súbditos por su valor. De donde los educan de manera que no haya motivo de miedo. Para lograrlo tienen colaboradores adictos y los cortesanos gastan sin cuento para que el sucesor del rey no reciba una educación esmerada, pues de este modo les será fácil manejarlos.

8) De lo que antecede, se sigue que el rey será tanto menos libre y la condición de sus súbditos tanto más desgraciada si el poder soberano se ha transferido de modo absoluto a un solo hombre; así, pues, para asegurar el Estado monárquico, es necesario edificarlo sobre bases sólidas, de donde proceda seguridad para el rey y paz para el pueblo. En otras palabras: el monarca es tanto más libre cuanto más se preocupe del bienestar de su pueblo. Voy a esbozar en principio los fundamentos del Estado monárquico. Después los explicaré detalladamente.

9) Habremos de construir y fortificar una o más ciudades, los ciudadanos de las cuales, bien habiten en el interior de las murallas, o al exterior porque sean agricultores, se beneficiarán todos del mismo derecho de ciudadanía. Estas condiciones necesitan que cada una de las ciudades en cuestión pueda disponer de un cierto número de habitantes para su propia defensa y de la defensa común. Toda ciudad que no cumpla estas condiciones será considerada bajo la dependencia de las demás y quedará sujeta a cláusulas especiales [4].

10) El ejército se compondrá exclusivamente por ciudadanos, no admitiéndose dispensa para el deber militar; ningún extranjero podrá servir en sus filas. Todos los ciudadanos tendrán la obligación de poseer armas y no serán ciudadanos

---

[4] El texto latino es muy sobrio, pero explícito: *Que autem id praestare nequit aliis conditionibus in ditione habenda.*

si no han tenido entrenamiento militar, comprometiéndose a cumplir durante períodos regulares. Además, el contingente de cada unidad cívico-militar se organizará en secciones y compañías; nadie podrá ser nombrado oficial, si no ha dado prueba de sus conocimientos en materia de fortificaciones militares. Además, aunque alféreces y capitanes puedan ser nombrados para siempre, el comandante de todas las tropas de una ciudad sólo será elegido en tiempos de guerra y por un año como máximo: su jefatura no podrá ser prolongada ni renovada. Estos jefes serán elegidos entre los consejeros del rey (de los que trataremos en los artículos 15 y siguientes) o entre los antiguos consejeros.

11) Todos los ciudadanos y campesinos, es decir, todos los súbditos, serán repartidos en grupos, distinguiéndose cada uno por un nombre y un emblema especial [5]. Todos aquellos individuos nacidos en el seno de cada una de estas unidades, quedarán incluidos con el número de los ciudadanos. Sus nombres se consignarán en el censo de su agrupación, cuando hayan llegado a la edad de poder usar armas y puedan desempeñar una función. Se hará excepción de aquellos que estuviesen deshonrados por un delito criminal, de los mudos, los locos y gentes en servidumbre, es decir, todos aquellos que vivan de un trabajo servil.

12) Los campos, la totalidad del suelo, y si es posible, las cosas, deberán ser propiedad del Estado, es decir, de quien ejerza la soberanía [6]. Los ciudadanos, tanto los de la ciudad como los campesinos, los alquilarán por una retribución anual. Una vez pagado este alquiler, la población quedará exceptuada de todo tributo en tiempo de paz. Una parte de la suma así obtenida pasará a las fortificaciones nacionales, otra a los gastos domésticos del rey. Pues durante los períodos de paz la fortificación de las ciudades es necesaria en previsión de la

---

[5] Spinoza emplea la expresión, calco hebraico, de «familias», que hemos traducido por «grupos», aunque, sin duda, él pensaba en tribus.

[6] La traducción ha de ser forzosamente interpretativa. Spinoza dice: «... *etiam publici juris sint nempe ejus qui jus civitatis habet, a quo anno pretio civibus, sive urbanis et agricolis, docentur*.

guerra, lo mismo que preparar los navíos y demás material de combate.

13) Una vez elegido el rey de uno de los grupos, sólo su descendencia se considerará noble. Los nobles se distinguirán por los emblemas reales, tanto en su propio grupo como en los demás.

14) Los nobles varones, consanguíneos del rey hasta tercer o cuarto grado, no podrán casarse. Los hijos que procreen se considerarán ilegítimos; excluidos de toda dignidad, esos hijos no podrán, además, heredar de sus padres, pues su fortuna retornará al rey.

Los consejeros del rey, los personajes más próximos al monarca y que ocupan el segundo lugar en la escala de los dignatarios, deben ser numerosos y elegidos entre los ciudadanos: de cada uno de los grupos se nombrarán tres, cuatro o cinco ciudadanos (si el número de grupos no pasa de seiscientos) que, unidos, contarán como un miembro de la asamblea de consejeros. El cargo no será vitalicio sino para tres, cuatro o cinco años, por fechas escalonadas, de manera que el tercero, cuarto o quinto de la asamblea será renovado anualmente. Cada grupo, según una regla invariable, tendrá que contar entre sus representantes, por lo menos a un jurisperito.

16) La elección tendrá que hacerla el propio rey. En el momento del año determinado para el nombramiento de los nuevos consejeros, cada grupo tendrá que comunicarle los nombramientos de todos los ciudadanos que han llegado a la edad de los cincuenta años, y que han sido propuestos regularmente como candidatos a este cargo. Entre ellos el rey elegirá uno, el que quiera, por grupo. Cuando llegue el momento en que el jurisperito de grupo tenga que ser sustituido, los nombres que se comuniquen al rey serán exclusivamente los de los juristas. Los consejeros que han desempeñado su cargo durante el número de años previsto, no podrán continuar su mandato; tampoco podrán entrar nuevamente en la lista de los elegibles antes de cinco años por lo menos. La razón de no elegir cada año de cada grupo más que a un individuo es evitar que la asamblea se componga alternativamente de no-

vicios inexpertos y de veteranos duchos en su tarea; lo que se produciría si todos los consejeros se retirasen al mismo tiempo y fuesen reemplazados por otros nuevos. Pero, si cada año, un solo consejero se nombra por cada grupo, los nuevos no estarán más que en el quinto lugar, el cuarto o, todo lo más, el tercero de la asamblea. Si el rey, preocupado por otras cuestiones o por cualquier razón, no puede elegir por sí mismo los consejeros, los consejeros en ejercicio elegirán a sus colegas, hasta que el rey elija otros o apruebe la elección hecha por la asamblea.

17) La función principal de esta asamblea será mantener las leyes fundamentales del Estado y dar su consejo sobre los diferentes asuntos a resolver. De este modo, el rey estará informado de las decisiones que haya que tomar con relación al bienestar público. Entiéndase que el rey no está autorizado a decidir sobre cualquier asunto que sea, sin haber antes oído la opinión de esta asamblea. Sin embargo, si la asamblea—y esto será lo más frecuente—no es unánime e incluso después de dos o tres exámenes sucesivos del problema, queda dividida en diferentes opiniones, la solución no deberá diferirse más y las opiniones divergentes se someterán al rey, como lo expresamos en el artículo 25 de este capítulo.

18) Esta asamblea tendrá también la función de promulgar los decretos y decisiones del rey y cuidar de todos los asuntos relacionados con la comunidad, y asumir por completo la administración del Estado en nombre del rey.

19) Los ciudadanos sólo tendrán acceso al rey por intermedio de esta asamblea, a la cual se dirigirán todas las peticiones y súplicas. Los representantes de otros Estados no obtendrán autorización para entrevistarse con el rey, más que por vía de esta asamblea. Por último, las cartas dirigidas al rey desde el extranjero, le serán transmitidas por medio de esta asamblea. En resumen, el rey es el espíritu, la asamblea de consejeros el órgano de la percepción externa o el cuerpo de la comunidad a través del cual el espíritu logra percatarse del estado en que está aquélla y hace lo que le parece mejor en su beneficio.

20) Esta asamblea se encargará de la educación de los hijos del rey, así como de su tutela, en el caso en que el rey muriese dejando un sucesor menor de edad en la niñez. Pero con el fin de que la asamblea durante ese tiempo no esté privada de rey, uno de los ancianos elegido entre los nobles de la nación hará el papel de rey hasta que el sucesor legítimo llegue a la edad en que pueda llevar la carga del Estado.

21) Serán candidatos a esta asamblea los que tengan conocimiento suficiente del gobierno, de las leyes fundamentales y del estado y condición de la República de la cual son súbditos. Aquellos que deseen desempeñar el puesto de jurisperitos tendrán que conocer, además, el gobierno y las condiciones de los demás Estados que de un modo u otro tienen relación con el suyo. Pero unos y otros tendrán que haber cumplido los cincuenta años y no ser convictos de ningún delito para entrar en el número de los elegibles.

22) No se podrá tomar ninguna decisión referente a los asuntos públicos en esta asamblea, si no están presentes todos sus miembros. En el caso de que uno de ellos faltase por estar enfermo o por cualquier otro motivo, tendrá que ser sustituido por una persona del mismo grupo que anteriormente haya ocupado el mismo cargo, o que esté en la lista de candidatos elegibles. Si un consejero falta a ese deber y por su culpa la asamblea se viese obligada a posponer a otra fecha su deliberación sobre cualquier asunto, se le impondrá una fuerte multa. Entiéndase que esta medida no se aplicaría más que cuando el problema a tratar interese al Estado en su conjunto: por ejemplo, la paz o la guerra, la anulación o institución de una ley, las relaciones comerciales, etcétera. Pero cuando se trate sólo de problemas que interesan a una u otra ciudad o de una súplica, etcétera, bastará con la presencia de la mayoría de los consejeros.

23) Para que todos los grupos estén considerados en pie de igualdad y para que haya un orden en los sitios, en las proposiciones que se hagan y en los consejos que se den, las delegaciones tendrán cada una su turno, de modo que cada una presida una sesión y la que ha tenido el primer puesto

en una tenga el último en la siguiente. En cuanto al puesto de los representantes de un mismo grupo, tendrá la procedencia el que haya sido nombrado primero.

24) La asamblea se convocará por lo menos cuatro veces al año. Exigirá a los funcionarios que le den cuenta de su administración, se examinará la situación general y se decidirá sobre lo que haya que hacer. Pero parece imposible que un número tan crecido de ciudadanos consagre continuamente su atención a los asuntos públicos. Pero, por otra parte, para vigilar los asuntos públicos en los intervalos de las reuniones plenarias, se elegirán por lo menos cincuenta consejeros. Estos consejeros se reunirán cotidianamente en una sala próxima a la habitación del rey. Se ocuparán de las finanzas, de la fortificación de las ciudades, de la educación del primogénito del rey; es decir, de todas las funciones que hemos enumerado como propias de la asamblea en general. Sin embargo, no podrá deliberar sobre asuntos nuevos, respecto de los cuales no se haya tomado ninguna decisión aún.

25) Reunida la asamblea antes de que se formule alguna proposición cualquiera, cinco o seis juristas por lo menos, pertenecientes a los grupos que en ese momento están a la cabeza de los demás, llevan al rey las súplicas o las cartas recibidas si las hay. Le informan de la situación de los diferentes asuntos y le preguntan cuáles son los problemas sobre los cuales desea que se discuta en la asamblea. Recibidas las instrucciones, los juristas retornan a la asamblea y aquel que lleva la representación del grupo abre la deliberación. Si hay consejeros que estiman que el asunto es importante, los votos no se recogen en el momento, sino que se difieren tanto tiempo cuanto la urgencia del asunto lo permita. La asamblea suspende sus sesiones durante cierto tiempo y los consejeros tienen, hasta la siguiente reunión, la posibilidad de discutir el problema en cada grupo. En caso que el asunto presentase una dificultad extrema, consultarían igualmente con otras personas que hubiesen ocupado o deseasen ocupar en el futuro el cargo de consejero. Puede ser que en el plazo previsto, los representantes de un grupo no llegasen a ponerse de acuerdo.

En cuyo caso ese grupo no toma parte en la votación, pues el voto de cada grupo no se puede contar más que una sola vez. En caso contrario, cada grupo instruye a su jurista para que lleve ante la asamblea la opinión que ha sido tenida por la mejor. Pero si la mayoría de los consejeros, una vez que ha escuchado los argumentos en favor de todas las opiniones propuestas, estiman que el problema ha de ser examinado de nuevo, la asamblea se reúne otra vez hasta que cada uno de los grupos haya dado su opinión definitiva. Entonces solamente, y en presencia de la asamblea en pleno, se cuentan los votos. Toda opinión que no hubiese logrado en su favor por lo menos cien votos, no se tendrá en cuenta. Las demás se comunicarán al rey por mediación de los juristas presentes en la reunión. El rey habrá de elegir entre todas la que más convenga después de haber escuchado la exposición de cada uno de los defensores. Por último, los juristas retornan a la asamblea, donde todos los consejeros van a esperar al rey, a una hora prevista, para saber cuál de entre las diferentes opiniones ha de ser preferida y lo que hay que hacer en consecuencia.

26) Se formará, con el fin de administrar justicia, otra asamblea, constituida exclusivamente por juristas. Dirimirá los litigios y decidirá las penas contra los delincuentes. Sin embargo, sus sentencias tendrán que ser ratificadas por quienes actúen en sustitución de la gran asamblea, en el intervalo de las sesiones, para apreciar si el procedimiento ha sido regular y si los jueces están por encima de toda sospecha de parcialidad. Supongamos que la parte que pierde el pleito esté en situación de probar que uno de los jueces se ha dejado corromper por la parte contraria, que tenía un motivo especial de simpatía con relación a la otra parte, o de antipatía con respecto al que ha sido condenado, o que el procedimiento legal no ha sido respetado; el proceso habrá de ser revisado totalmente. Parece que estas reglas no podrían cumplirse por una justicia que, en cuestiones de delitos criminales, arranca la declaración del culpable por medio, no de argumentos, sino de torturas. Por mi parte no he considerado en este capítulo

otro procedimiento que el que más conviene al mejor gobierno de un Estado.

27) Los jueces serán en número suficiente e impar, por ejemplo sesenta y uno o cincuenta y uno, por lo menos. Cada grupo no podrá elegir más que uno solo y no serán nombrados para toda la vida. En esta asamblea judicial, cierto número de sus miembros se sustituirá cada año por un número igual. Serán elegidos entre los miembros de otros grupos. La edad mínima de elección será de cuarenta años.

28) No podrá ser pronunciada sentencia alguna, si no es en presencia de todos los jueces. En caso de que alguno de ellos no pueda, bien por enfermedad o por cualquier otra razón, acudir a la asamblea judicial durante algún tiempo, se nombrará otro para que lo sustituya temporalmente. Cuando se vote, cada uno de los jueces expondrá su opinión, no públicamente, sino depositando una bola en una urna.

29) La retribución de los miembros de esta asamblea judicial, y también la de los miembros de la Asamblea de consejeros, se obtendrá primero de la fortuna de los condenados a muerte y de las multas aplicadas a los delincuentes. En segundo lugar, cada vez que se juzgue una causa civil, la parte que pierda el pleito entregará una suma determinada previamente de la que en total adeude, en beneficio de ambas asambleas o consejos.

30) Hay otros consejos inferiores en cada ciudad. Los miembros de esas asambleas locales no serán vitalicios. Se elegirán anualmente y de modo proporcional sólo entre los grupos que habiten en la ciudad. No es necesario que entre en todos los pormenores.

31) Los soldados que componen el ejército no recibirán paga en tiempo de paz. En tiempo de guerra se les entregará soldada a aquellos que se sustenten del producto de un trabajo retribuido. En cuanto a los jefes y otros oficiales, no obtendrán de la guerra más beneficio que el botín que cojan al enemigo.

32) Si la hija de un ciudadano se casa con un extranjero, los hijos serán considerados como ciudadanos e inscritos en

el grupo a que pertenezca la madre. En cuanto a los hijos cuyos padres sean extranjeros, si han nacido y han sido educados en el país, podrán ser ciudadanos si compran por un precio determinado el derecho de ciudadanía a los notables [7] de uno de los grupos del Estado, para inscribirse después en esa agrupación. Aunque los notables, por espíritu de lucro aceptasen en su grupo a algún extranjero, por una suma inferior a la establecida, no perjudicarían en absoluto al Estado. Por el contrario, deberían fomentarse los medios gracias a los cuales el número de ciudadanos podría aumentarse más fácilmente y por este medio aumentar la población del país. Respecto de aquellos que no están en las listas de ciudadanos, sería equitativo que en tiempos de guerra, al menos, compensasen su dispensa de los deberes cívicos por medio de una contribución en trabajo o dinero.

33) Quienes en tiempo de paz fueran en misión a los países extranjeros para establecer o mantener en vigor un tratado de paz, habrán de ser elegidos exclusivamente entre los nobles [8]. Sus gastos se cubrirán, no con los fondos personales del rey, sino con los fondos del Estado. Sin embargo, será el rey quien por propia iniciativa elegirá a los espías más idóneos según su opinión.

34) Los cortesanos y familiares de la casa real recibirán una pensión de su caja personal, quedando excluidos de toda función y cargo en el Estado. Me refiero expresamente a quienes reciban una pensión de la caja personal del rey, con el fin de excluir a la guardia real. Pues nadie sino los ciudadanos de la capital del Estado deben tener escolta real y hacer guardia a las puertas de palacio.

35) La guerra se hará sólo con vistas a la paz, de modo que una vez la guerra terminada, acaben las armas. Cuando han sido conquistadas las ciudades en virtud del derecho de guerra, y el enemigo sometido, se impondrán las condiciones

---

[7] Las traducciones son muy variables, pues el texto latino dice «chiliarches».

[8] El texto dice: *ex solis nobilibus*.

de paz y las ciudades vencidas no quedarán ocupadas de manera permanente, pues el Estado hostil o enemigo del que formaba parte, una vez que haya aceptado el tratado de paz, tendrá el derecho de rescatarlas por una cantidad. O bien, si su posición estratégica constituye una amenaza siempre latente, se demolerán y sus habitantes serán deportados a otra región.

36) El rey no estará autorizado a contraer matrimonio con una extranjera. No podrá tomar mujer más que de las familias consanguíneas o de algún grupo de ciudadanos. Si se vincula con ciudadanos comunes, los familiares directos de su mujer no podrán desempeñar ningún cargo público.

37) El Estado ha de ser indivisible. En caso de que el rey tuviera varios hijos, la sucesión recaerá en el primogénito; nunca se le concederá autorización al rey para que divida el Estado entre sus descendientes, ni tampoco legarlo indiviso a todos o alguno de ellos y, aún menos, conceder una parte a una hija como dote. Pues bajo ningún pretexto se tolerará que las hijas puedan recibir como herencia un Estado.

38) Si el rey muere sin dejar hijos varones, su pariente más próximo será considerado como heredero del reino, a menos que ocurra que ese pariente más próximo tenga mujer extranjera y rehuse repudiarla.

39) Los ciudadanos (según el artículo 5 del capítulo III) es evidente que tendrán que obedecer todas las órdenes del rey y los edictos promulgados por la asamblea de consejeros (a este respecto, véanse los artículos 18 y 19 de este capítulo), aunque juzguen que esas órdenes y edictos sean rigurosamente absurdos; si no obedecieren, se tendría el derecho de obligarlos. Hemos terminado la exposición de los principios sobre los cuales se puede fundar un Estado monárquico, con posibilidades de duración, según demostraremos en el capítulo siguiente.

40) En lo que a la religión atañe, ninguna iglesia, en ningún caso, se construirá a expensas de las ciudades y no se promulgará ley alguna respecto de una creencia religiosa, a menos que ésta no sea sediciosa y mine los fundamentos del

Estado. Los fieles autorizados a practicar públicamente su culto edificarán, si quieren, iglesias a sus expensas. Pero el rey dispondrá, para su uso personal en la Corte, de una iglesia consagrada al culto particular que practique.

CAPITULO VII

1) Una vez expuestos los principios de la monarquía, cumpliré mi promesa de demostrarlos uno por uno. Empezaré por esta indicación fundamental: no está en contradicción con la experiencia establecer una legalidad tan firme que ni siquiera el rey pueda abolirla. Los persas, por ejemplo, que rendían a sus monarcas un culto divino, no les reconocían, sin embargo, el poder de anular la legislación instituida, como se demuestra en el capítulo VI del libro de Daniel. En ninguna parte, que yo sepa, ha sido nombrado el monarca sin limitaciones y sin condiciones expresas. Estas restricciones no están en contradicción ni con la razón ni con el deber de obediencia absoluta propio de los súbditos. Pues las leyes fundamentales del Estado monárquico deben considerarse decretos perpetuos del rey. Hasta el punto de que sus ministros le obedecen absolutamente cuando rehusan ejecutar determinadas órdenes dadas por el rey, pero que van contra los principios del Estado. Utilizaremos para mayor claridad el ejemplo de Ulises. Sus compañeros obedecían verdaderamente sus órdenes, rehusando desatarlo del mástil del barco, mientras que él, seducido por el canto de las sirenas, les amenazaba con terrible venganza si no le liberaban. Y todo el mundo rinde homenaje al buen

sentido de Ulises que, una vez que el peligro hubo pasado, agradeció a sus compañeros que hubiesen respetado sus primeras órdenes. Incluso los reyes siguen el ejemplo de Ulises y suelen instruir a los jueces de sus tribunales, para que hagan justicia sin dejarse influir por nadie, ni siquiera el propio rey, en el caso en que éste les diese una orden que considerasen contraria al derecho vigente. Los reyes, en realidad, no son dioses, sino hombres y, a veces, se ven seducidos por el canto de las sirenas. Por ello, si todas las cosas dependiesen de la voluntad inconstante de un hombre, nada permanecería estable; desde luego, para ser estable una monarquía, ha de instituirse de manera que todo tenga su fuente en los decretos de un solo rey, es decir, que toda ley sea voluntad explícita del rey, pero no que toda voluntad de rey sea ley. (Véanse a este respecto los artículos 3 y 5 del capítulo anterior.)

2) Haremos a continuación la observación siguiente: En el momento de poner los fundamentos de la monarquía, es necesario tener muy en cuenta las pasiones humanas. No es suficiente indicar la conducta que debe seguirse con miras al fin propuesto. Hay que suponer que, bien los hombres tomen el sentimiento, bien la razón como guía, la legislación ha de ser válida e irrevocable. Pues, si las leyes fundamentales o la libertad del Estado no se apoyan más que en el socorro de unas leyes precarias, no sólo los ciudadanos no podrán obtener seguridad alguna (como hemos demostrado en el artículo 3 del capítulo anterior), sino que irán directamente a su perdición. No hay condición más miserable para un Estado que comenzar a decaer de su grandeza, aunque no sea claramente, de un solo golpe, y caiga al fin en la servidumbre. Por este hecho, los súbditos de una monarquía sacarían todavía más ventaja transfiriendo sin restricciones su derecho a un solo hombre, que estipulando condiciones de libertad vagas e ilusorias que preparasen un futuro de esclavitud mucho más cruel. Pero si demuestro que los fundamentos del Estado monárquico, en el capítulo anterior enumerados, no pueden ser destruidos sin provocar el levantamiento en armas de la mayor parte del pueblo y, además, pueden garantizar al rey tanto

como al pueblo la paz y la seguridad, y que esos principios se deducen únicamente de la naturaleza humana, en este caso, nadie (según se deduce del artículo 9 del capítulo III y de los párrafos 3 y 8 de nuestro anterior capítulo) podría dudar en cuanto a admitir que esos principios son excelentes y políticamente verdaderos. En demostrar que efectivamente es así, seré lo más breve posible.

3) Todos estamos de acuerdo, sin duda, en que la persona que detenta la máxima autoridad política ha de estar al corriente de las circunstancias generales y de la situación interna, vigilar el bienestar general del pueblo y regular su propia conducta, según el interés de la mayoría de los súbditos. Pero un hombre, reducido a sus propios recursos, no es capaz de atender a todas las cosas por sí mismo. Tampoco podría conservar su espíritu siempre alerta y dispuesto a la reflexión. Con frecuencia, la enfermedad, la vejez o cualquiera otra causa le impedirán ocuparse de los asuntos públicos. Es, pues, indispensable que el monarca tenga consejeros, informados del estado de esos asuntos, capaces de ayudarle con sus consejos y con frecuencia sustituirle. Gracias a este medio, el Estado se mantendrá el mismo y unido [1].

4) Pero sabemos que su constitución natural inclina a los hombres a buscar apasionadamente su interés particular y juzgar de la justicia de las leyes con parcialidad, según que contribuyan o no a la conservación y al desarrollo de sus bienes. No defienden causa ajena más que en la medida en que creen que de este modo defienden sus propios asuntos. De aquí que los consejeros tengan, necesariamente, que elegirse entre los hombres cuyos negocios privados e intereses dependan del bienestar general de la paz del pueblo. De aquí que, si se elige cierto número de representantes de todos los medios y categorías, es evidente que la mayoría de los súbditos pondrán más interés en los negocios públicos, ya que dispondrán en la asamblea de mayor número de votos. Es cierto que

---

[1] El texto dice: *atque adeo fiat ut imperium seu civitas una semper eadumque mente constet. (N. del T.)*

una asamblea compuesta de tan grande número de ciudadanos contendrá en su seno individuos de ingenio bastante rudo. Sin embargo, también es cierto que cada uno será lo suficientemente avispado y hábil en los negocios a los que se ha consagrado durante años con verdadera pasión. De modo que si se tiene cuidado de no elegir más que a personas que hayan practicado honradamente su oficio hasta los cincuenta años, serán aptos para dar consejos sobre los problemas que les conciernen, especialmente si se les concede tiempo para reflexionar. Además sería un gran error creer que una asamblea compuesta de un pequeño número de personas está más favorecida a este respecto. Por el contrario, una asamblea reducida comprende una parte grande de hombres incultos, pues cada miembro se esfuerza todo lo posible por tener colegas torpes, que están pendientes de sus labios, mientras que en una asamblea numerosa esto es imposible.

5) Por otra parte, es incuestionable que toda persona quiere mejor dar órdenes que recibirlas; nadie cede voluntariamente la autoridad a otro, como dice Salustio en su primer discurso a César[2]. Por tanto, nunca la multitud entera transferiría su derecho a una minoría o a un solo hombre, si pudiera llegar a un acuerdo por sí misma e impedir que las discusiones, inevitables en toda gran colectividad, degenerasen en tumultos. La multitud, pues, no transfiere libremente al rey más que aquel poder del que no se siente absolutamente dueña; es decir, dirimir discusiones y tomar decisiones rápidas. Sin embargo, no hay que sacar la conclusión, como frecuentemente se hace, que es preferible, en tiempos de guerra, tener un rey, porque los reyes son más felices en el combate que cualquier otra persona soberana. El razonamiento es absurdo, pues equivale a decir que para ganar la guerra se ha de aceptar la esclavitud en tiempos de paz. El estado de paz es posible en una República aun cuando el

---

[2] Se trata de la obra *Ad Caesarem Senem de Republica Oratio*, I, 4, falsamente atribuida a Salustio. Spinoza, en el artículo 12 del capítulo VIII de esta misma obra, parece que dice lo contrario.

poder soberano haya sido transferido a un solo hombre, teniendo solamente en cuenta las operaciones guerreras. Pero el rey, en este caso, sólo podría mostrar su capacidad excepcional respecto de todos los demás en los períodos de guerra.

Sea la que sea la razón por la cual ha sido elegido, el rey no sabría, como ya lo hemos dicho, descubrir por sí solo el interés verdadero del Estado. Para ello es necesario, como lo hemos mostrado en el artículo anterior, estar ayudado por un número de ciudadanos. Supuesto el gran número de consejeros que hemos recomendado, no creemos que una sola de las soluciones que existe para cualquier problema les escape. De aquí que no haya, entre todas las opiniones dadas al rey por una asamblea como ésta, una que no beneficie el bienestar público, sea inconcebible. Por tanto, siendo el bienestar del pueblo la ley suprema del rey y su derecho el más sagrado, el monarca ejercerá su derecho cuando elija una de las opiniones propuestas por la asamblea, y no cuando tome una decisión o forme una opinión o dicte un decreto contrario a la opinión de la asamblea entera (véase el artículo 25 del capítulo anterior). Pero si las opiniones formuladas en la asamblea fuesen todas sin excepción comunicadas al rey, podría ser que el rey favoreciese siempre las pequeñas ciudades, que son las que disponen del menor índice de votos. Los reglamentos de la asamblea establecerían claramente que las opiniones deben ser transmitidas sin indicación de origen. Pero nunca se podrían tomar las suficientes precauciones para que se guardase el secreto. Es preciso, pues, establecer una ley que diga que si una opinión no cuenta con un centenar de votos como mínimo, no se tendrá en cuenta. Y las grandes ciudades defenderán con todas sus fuerzas ese reglamento.

6) Si no fuera por mi deseo de brevedad, expondría las ventajas del tipo de parlamento que he descrito. Nos limitaremos a una sola, pero de la mayor importancia: nada más eficaz podría concebirse para incitar a los hombres a conducirse mejor que la esperanza de llegar a tener el sumo honor de consejero. Pues, en todo hombre, como ya lo hemos de-

mostrado con detalle en nuestra *Etica*, el sentimiento de la gloria personal es muy poderoso[3].

7) Parece fuera de duda que la mayor parte de esta asamblea nunca experimentará el afán de entrar en guerra; sus miembros desearán y amarán siempre apasionadamente la paz. En efecto, los consejeros temerán perder, en la guerra, sus riquezas y su libertad, sin hablar de los gastos suplementarios a los que sería preciso hacer frente. Además, sus hijos y sus familiares, en lugar de estar ocupados en los asuntos familiares, habrían de consagrarse con ardor a la acción militar, para no sacar del combate, si es que las cosas iban bien, más que cicatrices inútiles. Pues, como ya hemos dicho en el artículo 31 del capítulo anterior, por una parte los soldados no percibirán sueldo alguno en tiempos de paz y, por otra parte, según el artículo 10 del mismo capítulo, el ejército estará compuesto de ciudadanos con exclusión de todo elemento extranjero.

8) Con el fin de asegurar la paz y la concordia, es muy importante que ningún ciudadano posea propiedad inmobiliaria alguna (véase el artículo 12 del capítulo anterior). De este modo, todos se verán aproximadamente amenazados por igual en tiempos de guerra. Todos, en efecto, que busquen fines de lucro tendrán que dedicarse al comercio o contentarse mutuamente con préstamos de dinero (si una ley, como antaño en Atenas, les prohibe confiar ninguna operación financiera a gentes que no residan en el país). De este modo todos los ciudadanos del Estado verán que sólo pueden tratar asuntos de vinculación recíproca, o cuyo desarrollo requiere los mismos medios. La mayoría de los consejeros se reunirán lo más frecuente para tratar con un espíritu común de los asuntos concernientes a los intereses de la comunidad en general, y de las actividades en tiempos de paz. Pues, como dijimos en el artículo 4 de este capítulo, nadie se convierte en defensor de causa ajena, sino en la medida en que crea defender sus propios asuntos.

---

[3] *Etica*, III, App. 44.

9) A nadie, y esto sin duda alguna, se le ocurriría corromper a una asamblea de este tipo. Supongamos que un ciudadano logra captarse a uno o dos ciudadanos en una colectividad tan considerable; esto no le servirá absolutamente para nada, pues, como dijimos, una opinión que por lo menos no reúna cien votos no tendría importancia.

10) Además, que los miembros de una asamblea semejante no dejarán jamás que su número descienda por bajo del mínimo establecido, lo veremos fácilmente si consideramos los comunes afectos por los que los hombres se dejan arrastrar. Todos están seducidos por el sentimiento de la gloria personal y no hay nadie que goce de una buena salud que no espere vivir hasta una edad avanzada. Pero si se hace un cálculo del número de ciudadanos que realmente llegan a los cincuenta o sesenta años, y si se tiene en cuenta del número considerable de consejeros que cada año se eligen, se verá que todos los hombres en edad de tomar las armas tendrán gran esperanza de llegar a la dignidad de consejero. Defenderán, por tanto, con ardor, el sistema jurídico de la asamblea de consejeros. Observemos que una corrupción de esta asamblea, a menos que se introdujese poco a poco, sería fácil de prevenir. La violación, más natural y menos susceptible de producir envidias, consistiría en una disminución simultánea del número de consejeros que elige cada uno de los grupos. Sin embargo, que se reduzca el número de uno o de algunos o se excluyan es mucho menos probable. Pero (según el artículo 15 del capítulo anterior) si se redujese el número de consejeros, sería por remoción de un tercio, un cuarto o un quinto. Un cambio de tal magnitud repugna al curso ordinario de los acontecimientos. No habrá de temerse tampoco que la fecha de los nombramientos quede diferida, ni que su procedimiento se lleve con negligencia, ya que la propia asamblea puede evitarlo (véase el párrafo 16 del capítulo anterior).

11) Así pues, el rey, bien porque tema a la multitud, bien porque quiera atraerse a la mayoría de la población que tiene armas o, en último término, porque llevado de su generosidad se consagre al interés público, siempre apoyará a la

opinión que ha logrado el mayor número de votos. Es decir (según el artículo 5 de este capítulo), aquella que beneficia a la mayoría de los ciudadanos, o tratará de conciliar las opiniones dispares que conozca, para conseguir la adhesión de todo el pueblo. A esto aspirará con todas sus fuerzas, para probar ante sus súbditos, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, la ventaja de un gobierno de solo un hombre. Es obvio que el rey será tanto más independiente y gozará de una autoridad tanto más completa, cuanto más se preocupe de beneficiar al pueblo.

12) El rey no podría por sí solo contener por el miedo a toda la población. Su poder se apoya, como hemos dicho, en el número de los soldados, especialmente en su valor y su fidelidad. Pero esas cualidades, en los humanos, sólo perduran si los une una necesidad imperiosa, que es, a veces noble y a veces torpe. También los reyes, que han hecho por experiencia esta observación, excitan con frecuencia las pasiones de sus soldados, en lugar de reprimirlas, y disimulan más sus vicios que sus virtudes. Muy a menudo oprimen a los buenos ciudadanos, mientras que, por el contrario, buscan a los perezosos, a los individuos perdidos y con costumbres reprobables. A éstos los ayudan con dinero y favores, les estrechan la mano, les agobian de zalamerías y todo este servilismo para conservar el poder. Para que los ciudadanos sean el objeto principal de la solicitud del rey y permanezcan libres en cuanto lo permita el estado de la sociedad y de la justicia, es necesario que el ejército se componga exclusivamente de ciudadanos, y que sólo los ciudadanos tengan acceso a las asambleas políticas. Por el contrario, los nacionales quedarían totalmente sojuzgados, y estarían en un estado de guerra perpetuo, si tolerasen soldados mercenarios, cuyo oficio es la guerra y su papel es decisivo cuando surgen las discordias y las sediciones internas.

13) El motivo por el cual los consejeros del rey no deben ser vitalicios sino por tres, cuatro a cinco años como máximo, se ve bien en el artículo 10 de este capítulo, y en los argumentos del artículo 9. Supongamos que se elijan para toda la

vida; en primer lugar, la mayoría de los ciudadanos no pensarían lograr nunca llegar a tal honor. Desigualdad tan grande provocaría envidias, agitaciones perpetuas y sediciones (lo cual, desde luego, no sería mal visto por los reyes, ávidos de dominar). Además, los consejeros, no temiendo ser juzgados por sus sucesores, caerían en la máxima arbitrariedad, ya que no encontrarían oposición alguna por parte del rey. En efecto, cuanto más los odiasen los ciudadanos, más tendrían que hacerse solidarios del rey y más habrían de adularle. Por otra parte, la duración de cinco años para el cargo de consejero parece demasiada. No es imposible que en cinco años una parte bastante considerable de miembros de la asamblea (por muchos que fueran) se corrompiese a fuerza de regalos y favores. Sería más seguro, admitiendo que cada grupo elija cinco consejeros, que dos de cada grupo se retirasen juntos, el primero y el segundo año, para ser sustituidos por un número igual de colegas elegidos de nuevo. El tercer año sería el único jurista de cada unidad quien se retiraría, viniendo uno nuevo a ocupar su puesto.

14) Desde el punto de vista del propio rey, una monarquía de este tipo le promete mayor seguridad que cualquier otra forma de gobierno. Ya se sabe que un rey no vivirá mucho si su persona no es querida por los soldados. Esto aparte, el mayor peligro que le amenaza proviene de los más próximos a él. De aquí que, cuanto menor es el número de consejeros y su poder es tanto mayor, más debe el rey temer que se transfiera su autoridad a otro. David cayó presa del terror mayor cuando su consejero Achitopel tomó el partido de Absalón. En un régimen en donde todo el poder ha sido otorgado a uno solo, es fácil que ocurra que ese poder pase de inmediato de uno a otro. Dos simples soldados [4] intentaron cambiar al dueño del Imperio romano y lo consiguieron (Tácito, *Historia*, libro I).

Respecto de los consejeros, cuando son pocos en número, no tengo necesidad de dar pormenores sobre las combinacio-

---

[4] *Duo manipulares* dice el texto. *(N. del T.)*

nes y las astucias tan sutiles a las que frecuentemente tienen que recurrir para evitar ser víctimas de la envidia. Los hechos son bien conocidos y nadie que haya leído las historias ignora que a los consejeros les ha perdido muchas veces su lealtad. Su interés no está en ser fieles, sino hábiles. Sin embargo, si los consejeros son numerosos, hasta el punto que no puedan entenderse para llevar a cabo una mala acción, son iguales entre sí, y si la duración de su cargo no excede de cuatro años, nunca podrán en esas condiciones ser temibles para el rey, a menos que el rey no atente a su libertad, lo que equivaldría a atacar a la totalidad de los ciudadanos. Pues como Antonio Pérez[5] nota con mucho tino, un príncipe se expone a grandes peligros si intenta instaurar un reino absoluto, tan odioso desde el punto de vista de los súbditos, como contrario a las instituciones a la vez divinas y humanas. Innumerables ejemplos podrían servir de prueba.

15) Hemos establecido, en el capítulo anterior, un cierto número de principios fundamentales distintos, que tienden a lograr para el rey una gran seguridad en el ejercicio de su poder, y para los súbditos, la libertad y la paz. He querido, en primer lugar, explicar todo aquello que se refiere a la asamblea suprema, porque la cuestión tiene la mayor importancia. Voy a desarrollar todo el resto, en el orden que las propias cuestiones requieren.

16) Los ciudadanos son tanto más poderosos cuanto más libres son, y las ciudades de su país más grandes y mejor fortificadas. Esta afirmación no presenta dificultad ninguna: cuanto más seguro es el lugar en que viven los ciudadanos, mejor pueden éstos proteger su libertad, pues menos tienen que temer al enemigo, tanto exterior como interior. También es cierto que los hombres más cuidan por su seguridad, cuanto más poderosos son por causa de sus riquezas. Las ciudades que para conservarse tienen necesidad de recurrir al poder de otra, no gozan de un derecho igual al de su protector. Dependen de

---

[5] Apenas es necesario indicar que Spinoza se refiere al libro *Relaciones de Rafael Peregrino*, del famoso secretario de Felipe IV. *(N. del T.)*

él en la medida exacta en que tienen necesidad de su poder. Hemos demostrado, en efecto, en el capítulo II, que el derecho se define sólo por el poder.

17) Por las mismas razones, con vistas a mantener la libertad de los ciudadanos y proteger su independencia, el ejército ha de componerse de ciudadanos solamente, pero de todos los ciudadanos sin excepción. De este modo, un hombre armado es más libre que un hombre sin armas (véase el artículo 12 de este capítulo). Así, cuando los ciudadanos crean un ejército fortificando su ciudad, delegan en él su derecho absolutamente, es decir, se confían a él sin reservas[6]. No olvidemos que la avaricia es motivo poderoso de la conducta en la mayoría de los hombres: así pues, el enrolamiento de los soldados mercenarios lleva consigo gastos considerables y los ciudadanos padecen bajo el peso de los tributos necesarios para el mantenimiento de un ejército ocioso. Respecto del mando de las tropas, los lectores que conocen la historia, sagrada y profana, saben que no debe concederse por más de un año, en caso de urgencia, el de todo el ejército o la mayor parte de él a un solo jefe. Un razonamiento sencillo muestra claramente la necesidad de esta precaución. Pues en verdad es la fuerza general del Estado la que se confía a un hombre, y que un largo mandato le permite conquistar la gloria militar y hacer que su nombre sea aclamado incluso por encima del del rey; durante este tiempo, trata de atraerse a las tropas con la amabilidad, la generosidad y todos los medios de que se valen los jefes, decididos a imponer a los demás la servidumbre y asegurarse su propio poder. Con el fin de lograr la mayor seguridad para todo el Estado, he añadido que los generales del ejército hayan de elegirse entre los consejeros del rey o antiguos consejeros; es decir, entre los hombres de edad madura que prefieran una actuación tradicional y segura, a las innovaciones peligrosas.

18) Ya dije que sería preciso repartir los ciudadanos en grupos y elegir, en cada uno, un número igual de consejeros.

---

[6] El texto dice *omnino*, pero antes ha empleado la expresión *absoluta*.

De este modo las grandes ciudades tendrían mayor número de consejeros en la asamblea y dispondrán, con justicia, de un número mayor de votos. En efecto, el poder de un Estado y, por consiguiente, el derecho, debe ser valorado según el número de ciudadanos. Además, la representación por grupos en la asamblea me parece el mejor medio para conservar la igualdad entre los ciudadanos, pues todos los hombres están dispuestos, por naturaleza, a unirse con los de su propio linaje y distinguirse así del resto.

19) En el estado de naturaleza, no hay bien que cada uno menos pueda indicar y apropiarse que el suelo y todas las cosas vinculadas al suelo, de modo que no sea posible ocultarlas o llevárselas. Por consiguiente, el suelo con todo cuanto se vincula a él, pertenece esencialmente al conjunto de los ciudadanos; es decir, a todos aquellos que, habiéndose unido, aseguran su defensa o a la persona a la cual se ha transferido con este objeto el poder de todos. El suelo con todo cuanto a él pertenece ha de ser amado por los ciudadanos como un bien, cuya posesión es indispensable tanto para aquellos que se instalen en él, así como para la protección del derecho y de la libertad de todos. Hemos mostrado, en el artículo 8 del capítulo, el partido que el Estado puede sacar de esta situación.

20) Es de interés primordial para la nación que los ciudadanos disfruten de la mayor igualdad posible. Sólo serán considerados como nobles aquellos que desciendan de un rey, pues si se concediese a todos los descendientes de reyes la autorización de casarse y tener herederos legítimos, el número de nobles crecería con el tiempo de una manera excesiva. Constituiría para el rey y para toda la población no sólo una carga, sino un gran peligro. En efecto, los hombres que tienen demasiado ocio piensan siempre en hacer daño; con frecuencia son nobles quienes empujan al rey a hacer la guerra. Los reyes se sienten tan fiscalizados por los nobles que la guerra les ofrece aún más seguridad que la paz. No me detendré en hechos que son ya suficientemente conocidos, ni en los que han sido expuestos desde los artículos 15 al 27 del

anterior capítulo. Ya he expuesto los aspectos esenciales de estos problemas en este capítulo y los que no he demostrado son evidentes a primera vista.

21) Es comprensible para todos que los jueces deben ser suficientemente numerosos para que un particular no pueda corromper a la mayoría haciéndoles regalos, que sus votos no deben ser públicos, sino secretos, y que la actividad de los jueces ha de ser remunerada. Los jueces suelen cobrar un sueldo anual y no se dan prisa alguna en resolver los litigios y con frecuencia los pleitos no acaban nunca; sin embargo, cuando la confiscación de bienes se hace en beneficio del rey, no se tiene con frecuencia en cuenta el derecho ni la verdad en los procesos, sino de la suma total que se disente; las delaciones son frecuentes y de ellas víctimas los más ricos. Esos excesos intolerables podrían aún hallar una especie de excusa en la necesidad de la guerra, pero continúan en tiempos de paz.

Además, la avidez de los jueces, si ejercieran sus funciones durante dos o tres años como máximo, quedaría moderada por el miedo a sus sucesores. Por último, si los jueces no pueden poseer bienes inmuebles, pero sí lucrarse con su dinero, prestándolo a sus conciudadanos, más ayudarán a los intereses de aquéllos que los pondrán trampas; particularmente, porque el número de jueces, ya lo hemos dicho, sería numeroso.

22) Los soldados, como hemos visto, no tendrían que recibir sueldo alguno, pues la libertad es su mejor recompensa. En el estado de naturaleza, en efecto, cada uno pone todas sus fuerzas en el intento de defenderse, y no espera otra recompensa al ardor bélico que ser libre. Pero en el estado político todos los ciudadanos, en su conjunto, son semejantes a un hombre en estado de naturaleza. Por tanto, todos los que luchan para conservar el estado político luchan por sus propios intereses y para ellos son para quienes trabajan. Sin embargo, los consejeros, los jueces, los altos funcionarios... trabajan para los demás más que para ellos mismos, por lo que es justo que se retribuya su actividad. Por otra parte, en tiem-

pos de guerra, la imagen de la libertad es el estímulo más bello y poderoso para la victoria. Si, por el contrario, una parte sólo de los ciudadanos se designase para constituir un ejército, sería indispensable concederles un sueldo determinado, y el rey necesariamente tendría que colocarlos por encima de los demás (como explicamos en el artículo 12 de este capítulo). Pero los hombres consagrados exclusivamente a las armas en tiempos de paz, emplearían su ocio en una vida corrompida; desprovistos de fortuna personal, no pensarían más que en pillajes, querellas intestinas y guerras futuras. Podemos afirmar que una monarquía en la que hay soldados por oficio no conoce más que el estado de hostilidad; sólo el ejército goza de la libertad, todo el resto de la población permanece en esclavitud.

23) Cuanto he dicho en el artículo 32 del capítulo anterior, relativo a los extranjeros que deben ser acogidos como ciudadanos, me parece indiscutible. Me parece igualmente indiscutible que todos los individuos que sean parientes cercanos del rey por consanguinidad, han de tenerse apartados. No han de mezclarse en cuestiones relativas a la guerra, sino sólo de la paz, donde hallarán existencia honrada para ellos. El Estado, por su parte, ganará en tranquilidad. Sin embargo, esta exclusión no parece a los tiranos turcos suficiente, hasta el punto de creer religiosamente que deban matar a sus hermanos [7].

No me sorprende; cuanto más el poder absoluto se ha trasladado a uno sólo, más fácil es (como ya lo hemos mostrado con un ejemplo en el artículo 14 de este capítulo) hacerlo pasar de un individuo a otro. Por el contrario, un Estado monárquico tal y como lo hemos concebido, es decir, en donde no existen mercenarios, dará, sin duda alguna, según dijimos, suficientes garantías al rey.

24) Las cuestiones examinadas en los artículos 34 y 35 del capítulo anterior no son menos claras. Demostraremos fácilmente que el rey no debe casarse con una extranjera. En

---

[7] El texto dice *quibus proptera religio est fratres omnes necare.*

principio dos naciones, incluso asociadas en virtud de un tratado, permanecen hostiles entre sí (según el artículo 14 del capítulo III). Es preciso, además, evitar a todo precio que estalle una guerra por causa de los asuntos familiares del rey. Las discusiones y diferencias nacen especialmente del tipo de asociación sobre que se funda el matrimonio, y estando los conflictos entre ambas naciones por lo común regulados por el derecho de guerra, se entiende que una alianza tan estrecha de un Estado con otro Estado siempre es desastrosa. Leemos en las Escrituras un ejemplo fatal; a la muerte de Salomón, que se había desposado con la hija del rey de Egipto, su hijo Roboán comenzó una guerra muy desgraciada con el rey egipcio Shishak, el cual hubo de someterlo completamente. El matrimonio de Luis XIV, rey de Francia, con la hija de Felipe IV, desencadenó una guerra, y la historia nos ofrece otros muchos ejemplos.

25) La forma de un Estado [8] ha de permanecer la misma. Por tanto, un solo rey siempre del mismo sexo debe reinar, siendo el Estado indivisible. Al rey, como ya he dicho, debe suceder su hijo mayor, o bien, si no deja hijos, su pariente consanguíneo más próximo por nacimiento. El motivo de esta regla de sucesión es evidente (según el artículo 13 del capítulo anterior), y también porque la elección del monarca por el pueblo debe ser, en lo posible, valedera a perpetuidad. De otro modo, el poder soberano volvería con frecuencia al pueblo, pero un ir y venir tan exagerado de la autoridad es sumamente temible.

Los que sostienen que el rey, por ser el dueño del Estado con un derecho absoluto, puede transmitirlo a quien le parezca y elegir un sucesor según él crea, y que ésta es la razón por la que tiene el derecho de dejar el Estado en herencia a su hijo, se equivocan totalmente. Pues la voluntad de un rey tiene fuerza de ley tanto tiempo como pueda continuar teniendo la espada del Estado en sus manos. El derecho de todo Estado, en efecto, está definido sólo por su poder. El

---

[8] *Imperii facies*, dice el texto.

rey puede renunciar al reino por propia voluntad, pero no puede transmitir el Estado a otro más que con la aprobación del pueblo o, por lo menos, de la representación mayor de ella [9]. Con el fin de comprenderlo mejor, notaremos que los hijos heredan de sus padres, en virtud no del derecho civil, sino del derecho positivo. Gracias al poder de la nación cualquiera puede considerarse dueño de sus posesiones. Pues sólo el poder del Estado que hace valedera toda voluntad hace que cada uno sea el dueño de sus propios bienes. Este poder o derecho hace valedera la voluntad después de la muerte del testador: tanto tiempo por lo menos, cuanto el Estado de que se trate subsista. De este modo, cada uno en el estado de sociedad está, después de su muerte, en posesión del mismo derecho que si viviera, pues cuando alguien—acabamos de decirlo—dispone de sus bienes, no manifiesta tanto su propio poder como el poder del Estado que es perpetuo. Con relación a la de los demás habitantes, la situación del rey es única, pues la voluntad del rey constituye el derecho positivo, ya que el rey encarna al Estado. A la muerte del rey, en cierto modo el Estado muere y se vuelve del estado político al estado de naturaleza, y, en consecuencia, el poder soberano recae de modo natural en el pueblo que, desde ese momento, tiene el derecho de dictar las nuevas leyes y derogar las antiguas. De modo que nadie sucede legítimamente al rey, si no es por voluntad del pueblo. En una teocracia, como la de los hebreos antaño, el sucesor era aquel que había sido elegido por Dios tomando como intermediario a un profeta. Partiendo de todo lo que antecede, podríamos incluso concluir que la espada, es decir, el derecho del rey, se identifica con la voluntad del pueblo o, por lo menos, la representación mayor de éste [10]. Llegaríamos a lo mismo admitiendo que los hombres dotados de razón no pueden jamás renunciar a su derecho hasta el punto de dejar de ser hombres y dejarse tratar como ganado. Pero no es necesario insistir más en este tema.

---

[9] La frase de Spinoza recuerda la clásica y oscura fórmula de Marsilio de Padua: «... *vel parte ejus validiore*», dice el texto.

[10] *Validoris ejus partis voluntas*, dice el texto. *(N. del T.)*

26) Por último, del derecho de religión o derecho al culto de Dios, nadie puede despojarse en beneficio de otro. Pero hemos tratado tanto este problema en los dos últimos capítulos de nuestro *Tratado Teológico y Político*, que sería superfluo repetirnos. Creo que ahora he demostrado con suficiente claridad, aunque de un modo breve, los principios de la mejor monarquía. Quienes observen con alguna atención los diferentes detalles de mi exposición, apreciarán con facilidad la coherencia y homogeneidad de un régimen semejante.

Recordaré, para terminar, que la monarquía que he concebido en este trabajo está instituida por una multitud en plena libertad. Si este supuesto cambiase las reglas anteriormente indicadas, no servirían de nada [11]. Pues una masa habituada a otro régimen político no sabría, sin correr el riesgo de un cambio total, destruir los principios establecidos y reconstruir una forma de Estado por completo diferente.

27) Quizá todo esto que decimos parezca risible para quienes pretenden cargar todos los defectos inherentes a los mortales, sólo a la plebe. Según ellos, el pueblo general no conoce medidas, si no le detiene el miedo, y la plebe, bien obedece en la esclavitud, bien domina con insolencia; no se preocupa de la verdad y carece de juicio, etcétera... Sin embargo, la naturaleza es una y la misma para todos. Es el poder y la cultura lo que diferencia, hasta el punto de que ante dos actos semejantes, decimos con frecuencia que uno es permitido a una determinada persona y el otro prohibido, no porque sea distinto el acto sino el autor. La soberbia es propia de todos los que gobiernan. Si, incluso, quienes tienen un cargo que sólo dura un año, se ensoberbecen, ¿cuál será la actitud de los nobles, quienes disfrutan de honores eternos? Su arrogancia se adorna del lujo, de la sensualidad, de la prodigalidad, de cierto estar bien en el vicio, de una especie de imbecilidad refinada y de una elegante inmoralidad. De modo que esos defectos odiosos y vergonzosos, cuando se consideran aislada-

---

11 Es una versión libre, pero a mi juicio muy exacta, que tomo del traductor francés. El texto dice: «... *cui solum modo haec usu esse possunt. (N. del T.)*

mente, en su esplendor, por espectadores inexperimentados o ignorantes, toman una apariencia estimable. En cuanto a decir que la plebe no conoce medida, y es de temer si no se la sujeta por el miedo, ¿es acaso que la libertad y la esclavitud pueden combinarse fácilmente? No hay, por último, que sorprenderse de que la plebe ignore la verdad y que carezca de juicio, pues los asuntos importantes del Estado son secretos, y sólo puede conjeturar según los hechos poco numerosos, y que no se han podido ocultar. Rara virtud es esta de poder quitar el juicio a los demás [12]. Querer ocultar todas las cosas a los ciudadanos y pensar que no han de dar juicios equivocados y que no sospechen lo peor, es prueba de inconsciencia extrema. Pues si la plebe supiese moderarse y abstenerse de juzgar, cuando no tiene información suficiente, más digna sería de gobernar que de ser gobernada. En puridad, como ya hemos dicho, la naturaleza humana es la misma para todos. Todos los hombres son insolentes cuando dominan y todos son temibles cuando no tienen miedo. En cualquier lugar la verdad está comúnmente conculcada por hombres, coléricos o débiles. En especial cuando un individuo solamente o una minoría son quienes gobiernan y no tienen en cuenta para juzgar ni el derecho ni la verdad, sino la importancia de las fortunas que están en juego.

28) Los soldados por oficio, acostumbrados a la disciplina militar y capaces de soportar el frío y hambre, consideran con desprecio a la multitud de los ciudadanos, considerándolos mucho más inferiores en los asaltos a las ciudades o en el campo de batalla. Sin embargo, un observador razonable no sostendrá que esta ineptitud sea desastrosa para el Estado o le debilite. Por el contrario, es suficiente juzgar con imparcialidad para estimar que el Estado más estable es aquel cuyas fuerzas le permiten defender sus posesiones pero no de desear el bien ajeno. Un Estado semejante recurrirá a todos los medios para evitar la guerra esforzándose con ardor extremo para proteger la paz.

---

[12] El texto dice: *Judicium enim suspendere rara es virtus.*

29) Confieso que un régimen de esta clase no podrá tener sus proyectos en secreto. Siempre, como el lector admitirá conmigo, vale más la honrada política del Estado descubierta a los enemigos, que los perversos proyectos de los tiranos ocultos a los ciudadanos. Aquéllos, sean quienes fueren, que tienen a su discreción al Estado, tienden a los ciudadanos, emboscados en tiempos de paz, tal y como lo hacen los enemigos externos en tiempos de guerra. Nadie pretende negar que el silencio no pueda ser con frecuencia útil al Estado, pero nunca se ha probado que el silencio sea la condición indispensable de su supervivencia. Por el contrario, si se confía absolutamente la comunidad pública a un hombre, se destruye la libertad. Sería, pues, absurdo que para evitar un pequeño inconveniente, cayésemos en el mayor mal. Son precisamente quienes tienen la ambición de mantener para ellos solos el poder absoluto, los que han sostenido este invariable adagio: «el interés del Estado exige que sus asuntos sean tratados con el mayor secreto». Ofrecen varios argumentos del mismo orden, terminando por crear una esclavitud tanto más atroz cuanto que se cubre con la ventaja del pretexto de la mayor utilidad.

30) Por último, aunque según nuestro conocimiento, ningún Estado ha sido instituido según las condiciones que proponemos, podríamos apoyarnos en la experiencia para demostrar que este tipo de Estado-monarquía es el mejor; nos bastaría analizar las causas que contribuyeron a la conservación o destrucción de toda especie de Estado civilizado[13]. Pero no podríamos hacerlo sin cansar en extremo al lector; sin embargo, hay un ejemplo que me parece digno de recordación y no quiero dejarlo en el olvido: quiero hablar del régimen de los aragoneses, que fueron excepcionalmente fieles a sus reyes y conservaron con igual constancia las instituciones de su reino. Una vez que hubieron acabado con el yugo de la esclavitud de los moros, resolvieron tener un rey. No pudieron ponerse completamente de acuerdo sobre las con-

[13] *Non barbari*, dice el texto.

diciones de esta monarquía, por cuya razón decidieron consultar sobre este asunto al soberano pontífice romano. Supo éste mostrarse en esta ocasión digno Vicario de Cristo, reprochándoles no haber comprendido la lección de la historia de los hebreos, puesto que se obstinaban en querer un monarca. Sin embargo, les aconsejó, si rehusaban volver de su intento, no elegir un rey, antes de haber instituido criterios jurídicos equitativos y de acuerdo con el carácter propio de la población. En primer lugar, tenían que formar una asamblea suprema, según los éforos lacedomonios antaño, que podría oponerse al rey con el derecho absoluto de resolver litigios que surgieren entre los ciudadanos y el monarca. Siguiendo este consejo, los aragoneses establecieron la legislación que a todos les pareció más equitativa. Su intérprete y, por tanto, el árbitro político soberano no sería el rey, sino una asamblea designada con el nombre de los «Diecisiete», presidida por un hombre al que llamaban «Justicia». El «Justicia» y los «Diecisiete» eran nombrados de por vida, después, no de un escrutinio, sino sacándolos a suertes. Tenían el derecho absoluto de discutir y derogar todos los juicios dados, referentes a un ciudadano, por cualquiera de las otras asambleas, tanto políticas como eclesiásticas y por el propio rey. De manera que un ciudadano cualquiera tenía el derecho de hacer comparecer hasta al propio rey ante ese tribunal. Durante muchos años los «Diecisiete» tenían también el derecho de nombrar e incapacitar al rey. Pero transcurridos ya muchos años, el rey don Pedro, apodado el Punyalet [14], logró con sus intrigas, larguezas y promesas de todo tipo alterar la constitución en ese punto. (En seguida que logró sus fines, se cortó o, lo que parece más fácil de creer, se hirió en la mano en presencia del pueblo reunido ante él. Pues según decía, los súbditos no estarían autorizados a elegir un rey sin que hubiese habido derramamiento de sangre real.) Pero esta renuncia a uno de sus derechos por parte de la asamblea se hizo con la condición si-

---

[14] Spinoza dice *Pugio;* se refiere a Pedro IV (1336-87). Todo este relato proviene de las citadas *Relaciones*, de Antonio Pérez. *(Nota del traductor.)*

guiente: *los aragoneses podrían levantarse siempre en armas contra toda violencia, contra toda usurpación política que fuese en su daño, aunque el usurpador fuese el propio rey o el príncipe heredero.* Por tanto, esta condición, en lugar de consagrar la abolición del derecho primitivo, sólo le corregía. En efecto (como lo hemos demostrado en los artículos 5 y 6 del capítulo IV), el rey no podría ser depuesto más que en virtud del código de guerra y no en paz; en otras palabras: sólo es lícito un acto violento de los súbditos para responder a un acto violento el rey. Además de esta cláusula, se estipulaban algunas otras que no corresponden a nuestro problema. Estas normas establecidas de común acuerdo, permanecieron intactas durante un número de años increíble. La fidelidad de los reyes con relación a sus súbditos no tenía igual más que en la fidelidad de los súbditos con relación a su rey. Sin embargo, cuando Fernando I, que llevó el nombre de Católico, recibió en herencia el reino de Castilla, la libertad de los aragoneses despertó la envidia de los castellanos, que presionaron incansablemente sobre Fernando para que aboliese esta legislación tradicional. Pero éste no estaba todavía acostumbrado al poder absoluto y no se atrevió a hacer lo que se le pedía. Respondió a sus consejeros en estos términos más o menos: que había recibido el reino de Aragón según determinadas cláusulas que los castellanos conocían seguramente y, además, había jurado respetarlas religiosamente; no sólo sería indigno de faltar a esta palabra, sino que la estabilidad del reino dependería, a su juicio, del mantenimiento de un equilibrio entre la seguridad de los súbditos y la del rey; el rey no fuese más fuerte que los súbditos, ni los súbditos más que el rey; pues si una de las partes ganaba en poder, la otra intentaría primero restablecer la igualdad anterior. Después intentaría que la primera experimentase el dolor del mal que ella había sufrido. De donde se seguiría la ruina, bien de una de las partes, bien de las dos. Estas son sabias palabras que nunca se admirarían bastante si hubiesen sido pronunciadas por un rey habituado a reinar sobre esclavos y no sobre hombres libres. Sea lo que fuere, los aragoneses conservaron su

libertad, incluso después de Fernando, no tanto, es cierto, en virtud de su derecho como por la gracia de sus poderosos reyes, hasta el reinado de Felipe II, que los oprimió con mayor fortuna que en las provincias unidas, aunque con la misma crueldad. Felipe III parecía querer restablecer adecuadamente la situación. La mayoría de los aragoneses, en efecto, no tuvieron otro deseo que manifestar a los poderosos su adhesión (pues es locura oponer al hierro los pechos desnudos). Los demás permanecieron paralizados por el terror. De la antigua libertad no se conservaron más que fórmulas vanas y tradiciones jurídicas vacías de sentido.

31) De todo lo anterior concluimos que un pueblo puede bajo el mando de un rey gozar de una libertad bastante grande, con la condición de que el poder del rey quede determinado exclusivamente por el pueblo. Esta ha sido la única regla que he observado para establecer los principios de la monarquía esbozada en el capítulo anterior.

CAPITULO VIII

LA ARISTOCRACIA HA DE CONTAR CON UN GRAN NUMERO DE PATRICIOS. ES UN REGIMEN SUPERIOR Y MAS ABSOLUTO QUE LA MONARQUIA. POR ESTA CAUSA, ES MAS APTO PARA CONSERVAR LA LIBERTAD

1) Hemos hablado del régimen monárquico; vamos a examinar ahora las instituciones que una aristocracia ha de tener si quiere ser duradera. La aristocracia, como ya hemos dicho, es el régimen en que la autoridad política no pertenece a un solo hombre, sino a un cierto número de hombres, elegidos del pueblo a los cuales llamaremos en lo sucesivo patricios. He dicho expresamente *cierto número de hombres elegidos*, porque la aristocracia se distingue de la democracia principalmente por el hecho de que la calificación para el poder político depende de una elección, mientras que, en la democracia, proviene, bien de un derecho innato, o bien de determinadas circunstancias, como lo mostraremos en el lugar oportuno. Así, pues, aunque todos los individuos que componen la población de un estado quedasen acogidos al patriciado, siempre que ese derecho político no fuese hereditario, ni se pueda ceder a otros por una ley común a todos, el Estado no

dejaría de ser una aristocracia verdadera. Pues nadie sería patricio sino en virtud de una elección expresa. Pero si hubiese dos patricios solamente, cada uno intentaría sobrepasar al otro en poder. Después, teniendo en cuenta el poder de cada uno, se dividiría el Estado fácilmente en dos o en tres, en cuatro, en cinco fragmentos, si el poder político cayese en manos de tres, en cuatro, en cinco patricios. Esos Estados fraccionados serían tanto más débiles cuanto mayor fuera el número de hombres que detentasen la autoridad política. De aquí que la estabilidad de una aristocracia dependa necesariamente de la determinación del número mínimo de patricios, con relación a las dimensiones del Estado.

2) Así, admitimos que en un Estado de dimensiones medianas, es suficiente que haya unos cientos de patricios a quienes se transferiría el poder soberano; éstos dispondrían, por tanto, del derecho de elegir a sus nuevos colegas, a medida que fuesen muriendo algunos patricios. Desde luego que esos hombres intentarían, por todos los medios, reservar su sucesión a sus hijos o a sus parientes más próximos, de modo que el poder soberano del Estado quedaría siempre entre las manos de aquéllos que por casualidad tuviesen hijos o parientes de patricios. Ahora bien, como de cien hombres que han llegado por obra de la fortuna a los más altos puestos del poder, apenas se encuentran más de tres que verdaderamente sean importantes en habilidad y buen sentido, quiere decirse que el poder del Estado no estaría encarnado en cien hombres, sino solamente en dos o tres individuos eminentes por su valía intelectual, que estarían en situación de conseguir todo el poder. Teniendo en cuenta la ambición propia a la naturaleza humana, cada uno de esos dos o tres patricios soñarían con el poder monárquico. Si queremos que nuestro cálculo primero sea exacto, será necesario que cuando las dimensiones de un Estado reclaman la dirección real de un ciento de hombres selectos, el poder soberano tendrá que otorgarse a cinco mil patricios por lo menos. Sobre esta base estaremos seguros de descubrir cien hombres superiores por sus cualidades intelectuales, pues se ha partido del supuesto que de cincuenta que

ambicionen y consigan los cargos más importantes, siempre se encuentra uno de gran valer. Además, algunos cuantos, aunque menos dotados, intentarán rivalizar con los mejores y esta aspiración tan loable hará que lleguen a ser dignos de ejercer el poder.

3) Los patricios suelen ser todos ciudadanos de una sola ciudad, la capital del Estado, aunque el Estado, la comunidad pública, se denomine toda ella con el nombre de esta ciudad. Se dio el caso antaño, en Roma, y ahora en Venecia, Génova, etcétera... Pero la República de los holandeses toma, por el contrario, su nombre de toda la provincia. De aquí nace que los súbditos de un Estado semejante gocen de mayor libertad.

Antes de poder determinar los principios sobre los que ha de apoyarse toda aristocracia, conviene observar la diferencia tan grande que existe entre transferir la autoridad política a un solo hombre o a una asamblea bastante numerosa. En principio el poder de un solo hombre es desproporcionado para la carga que representa un Estado entero (como ya lo hemos dicho en el artículo 5 del capítulo VI). Ahora bien, referida a una asamblea suficientemente numerosa, la misma afirmación se convertiría en absurda. En efecto, basta enunciar que una asamblea es suficientemente numerosa para negar al mismo tiempo que sus fuerzas sean demasiado débiles para sostener el peso del Estado. Mientras el rey necesita inexcusablemente de los consejeros, una asamblea no los necesita. En segundo lugar, mientras los reyes son mortales, las asambleas son perpetuas. De aquí que el poder del Estado, una vez transferido a una asamblea lo suficientemente numerosa, no revierte nunca a la multitud. Lo que no ocurre (como ya lo hemos demostrado en el artículo 25 del capítulo anterior) en una monarquía. En tercer lugar, el reinado de un rey, bien porque sea menor de edad, que esté enfermo, anciano o disminuido por cualquier otra razón, es, a menudo, un Gobierno precario. Por el contrario, el poder de una samblea suficientemente grande, permanece uno y el mismo. En cuarto lugar, la voluntad de un solo hombre es variable e inconstante. Por ello, en una monarquía, toda ley expresa la voluntad del monarca,

pero (como ya lo hemos dicho en el artículo I del capítulo anterior) toda voluntad del monarca no debe ser ley. Pero no se podría sostener lo mismo de una asamblea bastante numerosa. En efecto, puesto que esta asamblea, como he dicho anteriormente, no tiene en absoluto necesidad de consejeros, cada una de sus voluntades explícitas debe ser ley. En resumen, la autoridad política, transferida a una asamblea lo bastante numerosa, es absoluta o tiende a serlo, pues, hablando con rigor, si el poder absoluto existe, es el que detenta el pueblo [1].

4) Sin embargo, teniendo en cuenta que la autoridad política en la aristocracia (como acabamos de demostrar) no retorna nunca al pueblo y que el pueblo nunca es consultado, el régimen aristocrático ha de considerarse, sin duda, absoluto, ya que toda voluntad de su asamblea, sin restricción alguna, hace ley. Por tanto, los principios de la aristocracia han de fundarse únicamente en la voluntad y el juicio de su asamblea, y no en la garantía del pueblo que no tiene acceso alguno a la asamblea y no vota.

La razón por la cual el régimen aristocrático no es absoluto en la práctica, no es otra que el pueblo, aprovechándose del miedo que inspira a sus gobernantes, se irroga algunas libertades sin confirmación legal, pero que tácitamente reivindica y ejerce.

5) Parece claro, pues, que el régimen aristocrático llega a la perfección cuando sus instituciones le aproximan más al absolutismo. En otras palabras, cuanto menos se tema al pueblo y no tenga libertad alguna sino la que necesariamente ha de concedérsele por la constitución del Estado. Por otra parte, tal derecho no es tanto derecho del pueblo como de todo el Estado. Son, pues, sólo los aristócratas los que tienen el deber de defender y conservar semejante derecho como el suyo propio.

---

[1] Spinoza no relaciona, a mi juicio, con suficiente claridad conceptual las dos frases, por lo que he introducido la expresión, hablando con rigor. Todo el artículo es oscuro, pues no está muy claro por qué el poder del pueblo es absoluto para transferir y no para recuperar.

Esta solución es la que mejor lleva a cabo el acuerdo de la teoría con la práctica (según se ve en el artículo anterior) y por simple evidencia no es dudoso que la autoridad política escapa tanto más al patriciado cuanto que la plebe reivindica mayores derechos. Pensemos en la situación creada a este respecto en la baja Alemania por las asociaciones de artesanos, vulgarmente llamados *Guilden.*

6) Del hecho de que la autoridad política esté absolutamente transferida a la asamblea patricia, ¿no tendrá la plebe que temer a la esclavitud más odiosa? No; pues la voluntad de una asamblea tan numerosa no estaría determinada tanto por el deseo como por la razón. Se sabe que a los hombres les arrastran sus malas pasiones por diferentes caminos. Para que se unan bajo un impulso espiritual único es necesario que tiendan a fines honrados, al menos en apariencia.

7) Así, pues, en cuanto se trate de determinar los principios de la aristocracia, será preciso sobre todo no olvidar que se fundan en la única voluntad y sólo poder de la asamblea patricia suprema; en otras palabras: la asamblea, en tanto cuanto sea posible, debe ser independiente y al abrigo de todo peligro por parte de la multitud. Con el fin de determinar esas leyes fundamentales que, como hemos demostrado, pertenecen exclusivamente a la voluntad y poder del consejo supremo, hemos de considerar los fundamentos de la paz propios del Estado monárquico y no del aristocrático. Pues si sustituimos aquellas leyes por principios equivalentes, pero en armonía con el Gobierno aristocrático, y no cambiamos nada de ellos, salvo las transformaciones que nos imponga pasar de un régimen a otro, estaremos seguros de eliminar las causas de rebelión en la aristocracia y este régimen tendrá la misma seguridad que el régimen monárquico. Tendrá incluso una seguridad superior y su condición general será mejor, ya que tiende, más que la monarquía, hacia el absolutismo sin detrimento de la paz y la libertad (véanse los artículos 3 y 6 de ese capítulo). Es así porque, cuantos más derechos se atribuyen en un régimen o forma de Gobierno al poder soberano, más está de acuerdo con el dictamen de la razón (ar-

tículo 5 del capítulo III); por consiguiente, este régimen será más apto para conservar la paz y la libertad.

Nos referimos, pues, a lo que dijimos en el capítulo VI, desde el artículo 9 en adelante. Rechacemos todo lo que sea impropio de la aristocracia y examinaremos, por el contrario, aquello que nos parezca más apropiado.

8) Lo primero necesario para una aristocracia es, sin duda, fundar y fortificar una o varias ciudades. Las fortificaciones de la capital y de las ciudades fronterizas serán especialmente importantes. La ciudad, en efecto, reconocida por capital de todo el Estado, como goza de un derecho superior que las demás, debe ser más poderosa que ellas. Por el contrario, bajo un régimen aristocrático, es completamente superfluo que los habitantes se repartan en grupos de ciudadanos.

En cuanto atañe al ejército en una aristocracia, no entre los habitantes, sino entre los patricios solamente, la igualdad ha de ser rigurosa. Lo principal es asegurar a los patricios un poder mayor que el poder de la plebe. Es cierto que la legislación permanente, o leyes fundamentales de esta clase de régimen, piden que el ejército se componga exclusivamente de ciudadanos. Sin embargo, es de primera necesidad que nadie sea recibido entre los patricios sin tener conocimiento suficiente del arte de la guerra. A mi juicio, contra lo que otros quieren, me parece una locura que los súbditos queden excluidos del ejército. Por lo pronto el sueldo militar pagado a los súbditos queda en el Estado, mientras que si se pagase a un soldado extranjero, dicha suma se perdería. Además, la exclusión de los súbditos debilitaría la fuerza más activa del Estado, pues no hay duda que quien lucha por su familia y su hogar, lucha con singular valor. Por consecuencia, quienes piensan que los generales, coroneles, capitanes, etc., deben elegirse sólo entre los patricios, están igualmente en un error. Pues ¿con qué celo se batirían los soldados, a quienes se les quitase toda esperanza de gloria y de subir en graduación? Por el contrario, una ley que prohibiese a los patricios llevar un ejército extranjero, cuando las circunstancias lo exigiesen

o tuvieren que defenderse de la amenaza de sediciones, o por cualquier otra dificultad, no sólo sería improcedente sino que estaría en contradicción con el derecho soberano de los patricios (de lo cual hemos tratado en los artículos 3, 4 y 5 de este capítulo). Por lo que se refiere al general que va a la cabeza de un cuerpo de ejército o de un ejército entero, tendrá que ser nombrado solamente en tiempos de guerra y no podrá ser elegido más que entre los patricios. No tendrá el mando más que un año, sin posibilidades de prolongación ni de renovación. Más, incluso, que en el régimen monárquico, este criterio es indispensable en la aristocracia. Sin duda, como ya hemos dicho anteriormente, es mucho más fácil trasladar la autoridad política de un hombre a otro, que de una asamblea libre a un hombre, y con frecuencia los patricios han sido oprimidos por sus jefes militares, lo que supone un daño mucho mayor para la comunidad pública. Quitar de en medio a un monarca cambia, no la forma de Estado, sino sólo el nombre del tirano; mientras que en una aristocracia, esto supone el derrumbamiento del régimen y la destrucción de sus hombres más importantes. De este caso Roma nos ha ofrecido lamentables ejemplos. Además, la razón que dábamos a propósito de la monarquía de que los soldados no recibían sueldo alguno no tiene aquí aplicación; si los súbditos quedan excluidos de las deliberaciones y del voto, debe considerárseles como extraños y tratárseles del mismo modo. No hay ningún peligro en que la asamblea trate mejor a los que sirven que al resto. El peligro está en que cada uno pretenda, como suele ocurrir, valorar sus servicios a un precio exagerado; es preferible que los patricios fijen la cifra invariable de la retribución concedida a los soldados.

10) El hecho de que todos los habitantes no patricios sean, según la ley, extranjeros [2], es también la causa de que en una aristocracia no se puede, sin exponer al Estado a un gran peligro, considerar los campos, las casas e incluso todo el terreno propiedad pública, alquilada a los habitantes por

---

[2] Spinoza emplea, en este caso, la expresión *peregrini*. *(N. del T.)*

un estipendio anual. Pues si los súbditos no participan de ningún modo en la vida política, huirían de sus ciudades desde el momento en que las cosas fuesen mal[3], siempre que les fuese posible llevar consigo sus bienes. Por ello, los campos y las propiedades inmobiliarias no habrán de alquilarse, sino venderse a los súbditos, a condición de que cada año entreguen al Estado una cierta parte de sus beneficios, etcétera..., de la misma forma que en Holanda.

11) Volvamos ahora a los fundamentos que son necesarios para soportar y fortalecer la asamblea suprema. Hemos demostrado en el artículo 2 de este capítulo, que los miembros de esta asamblea, en un Estado de medianas proporciones, serían unos cinco mil aproximadamente. Nos queda por descubrir algún procedimiento, merced al cual la autoridad política no se concentre en un grupo de hombres cada vez más reducido, sino al contrario, se extienda a un grupo cada vez más numeroso, proporcionalmente al crecimiento del propio Estado. Al mismo tiempo, este procedimiento tendrá que mantener la igualdad entre los patricios, en cuanto sea posible; deberá, además, asegurar la marcha rápida de los asuntos en el seno de la asamblea; hacer que predomine siempre el bien común; por último, habrá de impedir que el poder de los patricios, es decir, de la asamblea, sea mayor que el de la multitud, pero sin que esto vaya en detrimento de la última.

12) Para lograr el primero de esos fines, la dificultad principal nace de la envidia. Son los hombres, como ya hemos dicho, naturalmente enemigos, de modo que, incluso después que se han unido y vinculado por medio de las leyes, no pueden vencer su natural. A mi juicio es así como los regímenes democráticos han podido transformarse en regímenes aristocráticos y estos últimos en monárquicos. Estoy plenamente convencido que la mayoría de las aristocracias han nacido de las democracias primitivas. Una población busca nuevos territorias, los encuentra y cultiva. Una vez que los ha descubierto

---

[3] Spinoza dice: *in adversis. (N. del T.)*

y valorado, trata de mantener el derecho a gobernar como un cuerpo en el que sus miembros participen igualmente, porque nadie cede de buen grado la soberanía a otro. Pero mientras cada uno de los participantes juzgan equitativo que el derecho de sus compañeros sea igual a su propio derecho, y el suyo igual al de ellos, consideran injusto que los extranjeros que se les han unido tengan un derecho igual en el Estado que han ganado al precio de tantos trabajos y sostenido al precio de su propia sangre. Los extranjeros, por su parte, no están en desacuerdo con este punto de vista, pues si han emigrado, no es precisamente para gobernar en el nuevo país, sino para ocuparse de sus asuntos particulares. Se consideran totalmente satisfechos, siempre que se les den plenas facilidades para llevar a cabo esos asuntos con seguridad. Pero en el entretanto, la población aumenta por el constante flujo de extranjeros que, poco a poco, han adoptado su manera de vivir. Al cabo nada distingue a los extranjeros de los habitantes más antiguos, salvo que carecen del derecho a pretender cargos públicos. Mientras el número de nuevos habitantes crece diariamente, el de los ciudadanos es todo lo contrario; disminuye por diversas razones. Las familias con frecuencia se extinguen, algunos son expulsados por causa de algún delito criminal, muchos se desinteresan de los asuntos públicos por la miseria privada. Durante todo este proceso, las familias ya pudientes no tienen deseo mayor que el de conservar el poder. Poco a poco, el poder político recae en una minoría y, por último, por causa de las querellas entre las facciones, en uno solo. A esta causa de destrucción de los regímenes políticos podríamos agregar otras, pero tan conocidas, que no las menciono.

Expondré ahora metódicamente cuál es la legislación más importante en el régimen político que estudiamos.

13) La ley primordial en esta clase de Estados es aquella que determina la relación numérica entre los patricios y el pueblo. En efecto, esta relación (según el artículo 1 de este capítulo) ha de quedar establecida de modo que todo crecimiento de la masa haga que aumente correlativamente el número de patricios. Según lo que dijimos en el artículo 2 de

este capítulo, se calcula aproximadamente la proporción de uno a cincuenta, para que la disminución de patricios respecto del pueblo no baje nunca de ésta. Como ya hemos visto en el artículo 1 de este capítulo, el número de los patricios podría, al contrario, ser muy superior al número del pueblo, sin que por esto cambiase el régimen. El único peligro que habría que temer sería un número pequeño de patricios. En el momento oportuno indicaré de qué manera podrá impedirse cualquier infracción a esta ley fundamental.

14) Hay países en que los patricios no son elegidos más que entre ciertas familias. Sin embargo, sería desastroso que se estatuyese una restricción semejante de modo expreso. Ocurre con frecuencia que las familias se extinguen y, además, cae una especie de ignominia sobre aquellas a las que no se les piden patricios. Pero, sobre todo, es contrario al espíritu de este régimen que la dignidad patricia sea hereditaria (según el artículo 1 de este capítulo). En caso contrario, el Estado parecería más bien una democracia de la clase que hemos descrito en el artículo 12 de este capítulo; es decir, aquella en que la autoridad está en las manos de un número muy pequeño de ciudadanos; sin embargo, como lo demostraré en el artículo 39 de este capítulo, sería imposible, incluso absurdo, prohibir que los patricios eligiesen como colaboradores a sus hijos o familiares próximos y, por consiguiente, que el derecho de gobernar quedase reservado de hecho a ciertas familias. Si no garantizan expresamente ese privilegio en la legislación y no excluyen a las demás, serán elegibles todos los habitantes que, nacidos en el suelo nacional, hablen la lengua de su patria y que no se hayan casado con una mujer extranjera; aquellos que no han cometido ningún acto deshonroso y no lleven existencia de siervos; por último, aquellos que no ejercen para ganarse la vida oficios degradantes (entre los que hay que situar, entre otros, los cerveceros y taberneros). El régimen no dejará de ser aristocrático y la relación de los patricios con la masa siempre podrá mantenerse sin variación.

15) Si, además, la constitución prohibe elegir patricios a

gentes demasiado jóvenes, nunca sucederá que un número pequeño de familia acapare el derecho de gobernar. Se tendrá que establecer mediante una ley que nadie podrá figurar en la lista de los elegidos antes de haber cumplido treinta años.

16) En tercer lugar, todos los patricios tendrán el deber de reunirse en fechas fijas, en lugar determinado de su ciudad. Y salvo caso de enfermedad o motivo que lo impida, como son los asuntos públicos, la ausencia de un patricio se castigará con una fuerte sanción pecuniaria. Si no se hiciera así, muchos serían los patricios que para ocuparse de sus propios asuntos descuidarían los negocios públicos.

17) Será función de esta asamblea hacer y anular las leyes, elegir a los colegas patricios y a todos los funcionarios del Estado. No es posible que quien detente, como a esta asamblea hemos atribuido, el derecho soberano, ceda a otra el poder de hacer y anular las leyes, sin que, por ese hecho, enajene su derecho para transferirlo a quien conceda este poder. Pues aquel que dispone, aunque no sea más que un día, del poder de hacer y anular las leyes, posee también el poder de transformar enteramente la forma del Estado. Lo que el soberano sí puede hacer sin renunciar a su poder supremo es ceder a otro temporalmente la administración de los asuntos comunes del Estado, de acuerdo con las leyes establecidas. Pero si la elección de todos los funcionarios no fuese cuestión exclusiva de esta asamblea, sus miembros merecerían llevar el nombre de hijos menores, más bien que el de patricios.

18) En algunos países se nombra dirigente de la asamblea a un presidente o «príncipe», bien para toda la vida, como en Venecia, bien por tiempo limitado, como en Génova. Pero las precauciones extremas con que hay que acompañar esta práctica, señalan hasta qué punto ponen al Estado en peligro. En realidad está fuera de duda que un régimen así constituido está muy próximo al régimen monárquico. Según puede conjeturarse de su historia, estos países estaban, antes de que constituyesen sus asambleas, bajo la autoridad de su presidente o de su «dux», como si fuese la del rey. Sin embargo, el nombramiento de un guía puede necesitarse, según las cir-

cunstancias de este o aquel pueblo, pero no es requisito indispensable de la aristocracia.

19) De todas formas, como el poder soberano de una aristocracia pertenece a la totalidad de su asamblea y no a cada uno de los miembros de ésta (pues si no sólo sería el conjunto de una masa desordenada), es indispensable que todos los patricios queden sometidos a la disciplina de las leyes, de modo que encarnen con su unión un cuerpo regido por una sola personalidad espiritual. Pero las leyes por sí solas carecen de fuerza y son con frecuencia débiles cuando sus generadores son precisamente quienes pueden conculcarlas y los que más debieran aprender del ejemplo del castigo; sería totalmente absurdo pretender que los miembros de la asamblea castigasen a sus colegas con el solo fin de refrenar sus propios apetitos por el miedo a un castigo idéntico. Habría que buscar un medio gracias al cual el orden de la asamblea suprema y las leyes fundamentales del Estado fuesen inviolables mientras que existiese la mayor igualdad posible entre los patricios.

20) Así, pues, la presencia en la asamblea de un jefe o de un «príncipe» que tomase también parte en las votaciones introduciría necesariamente una gran desigualdad.

En principio, por el poder que habría de concederle para que realizase con seguridad suficiente su función. Si consideramos rectamente el problema, creo que no habría medio mejor para el bienestar general que la institución de una asamblea subordinada a la asamblea suprema. Este organismo, compuesto por cierto número de patricios, tendría como tarea única vigilar por la integridad de las leyes fundamentales del Estado relativas a los cuerpos legisladores y a los funcionarios. Sus miembros tendrían, por tanto, el poder de llamar ante su jurisdicción a un funcionario cualquiera y condenarle según las leyes establecidas en el caso en que contraviniese las leyes consiguientes a su función. En lo sucesivo los llamaremos «síndicos».

21) Los síndicos serán elegidos por vida. Pues si se les eligiese sólo durante cierto tiempo y pudieran desempeñar después otras funciones políticas, caeríamos nuevamente en

el absurdo expuesto en el artículo 19 de este capítulo; sin embargo, con el fin de que un ejercicio demasiado largo de una autoridad tan decisiva no les ensordezca, nadie podrá ser nombrado para este empleo antes de haber alcanzado la edad de sesenta años, al menos, y de haber desempeñado la función de senador (más adelante hablaremos de los miembros del Senado).

22) Es fácil determinar el número de síndicos si consideramos que su relación con los patricios es proporcional a la de los patricios con el pueblo, ya que los patricios no podrían dirigir al pueblo si descendiesen por bajo de una determinada cifra. Por consiguiente, el número de síndicos respecto de los patricios estará en la misma proporción que los patricios con el conjunto de los habitantes, es decir (según el artículo 13 de este capítulo), en una proporción de uno a cincuenta.

23) Para que la asamblea de síndicos pueda ocuparse con toda seguridad de su tarea, será preciso que se la asigne además una parte del ejército, que habrá de obedecer a sus órdenes.

24) Los síndicos, lo mismo que todos los demás funcionarios del Estado, no cobrarán sueldo fijo. Se les concederá una retribución calculada de forma que no puedan mal administrar la comunidad pública, sin que se produzcan un grave perjuicio a sí mismos. Es de justicia, sin duda, que los administradores del Estado sean remunerados por el trabajo que llevan a cabo, pues la mayoría de los habitantes está constituida por la plebe y el cuerpo de patricios es quien vigila por su seguridad; de modo que los plebeyos, libres de toda preocupación referente a la comunidad pública, atienden sólo a sus preocupaciones particulares. Sin embargo (como ya hemos dicho en el artículo 4 del capítulo VII), nadie tomará en serio la causa ajena, a menos que no crea que con ello asegura sus propios asuntos. La administración se llevará de tal manera, que los funcionarios a quienes se les confían los asuntos públicos sirvan al máximo su interés personal, cuanto con más celo vigilen el interés general.

25) La remuneración que se ha de conceder a los síndi-

cos, cuya función, como ya hemos dicho, consiste en proteger la integridad de la legislación del Estado, será la siguiente: cualquier jefe de familia que habite en una región cualquiera del Estado, tendrá la obligación de pagar anualmente a los síndicos una suma muy pequeña, equivalente, por ejemplo, a un cuarto de onza de plata. De este modo, los síndicos sabrán el número exacto de habitantes y comprobarán la proporción de patricios con relación al conjunto. Además, todo nuevo patricio, en el momento de su nombramiento, tendrá la obligación de pagar a los síndicos una fuerte suma de dinero, equivalente, por ejemplo, a unas veinte o veinticinco libras en plata. Las multas también aumentarán los ingresos de los síndicos, como las multas aplicadas a los patricios por no haber asistido a una reunión de la asamblea. Por último, los síndicos cobrarán una parte de la fortuna de los funcionarios que, habiendo comparecido ante su jurisdicción, se les declare culpables y sean condenados a pagar una multa o a la confiscación total de sus bienes. Las sumas que provengan de esas condenas no serán repartidas entre todos los miembros de la asamblea de síndicos, sino solamente entre aquellos que tengan que acudir cotidianamente y que están encargados de convocar a toda la asamblea (véase a este respecto el artículo 28 de este capítulo).

Para que la asamblea de síndicos esté siempre compuesta por un número determinado de miembros, la asamblea suprema patricia comprobará su número inmediatamente después de haber empezado las sesiones que se celebrarán en determinadas fechas. Si los síndicos descuidasen pedir esta comprobación, el presidente del Senado (hablaremos en seguida de la composición del Senado) tendrá la obligación de hacer notar este olvido a la asamblea suprema. Se pedirá la razón al presidente de la asamblea de síndicos, después se informará de cuál es el criterio de la asamblea patricia. Si el presidente del Senado no cumpliese, tendría que intervenir el presidente del tribunal supremo o, si éste callase, un patricio cualquiera. Este último pediría a los presidentes de los síndicos, del Senado y del tribunal la razón de su silencio.

Para que la ley que excluye la gente muy joven sea respetada estrictamente, será preciso establecer que todos los habitantes que hayan llegado a los treinta años y que no hayan sido expresamente excluidos del Gobierno por la ley, tendrán que inscribir su nombre en una lista, en presencia de los síndicos. Después de haber entregado la suma fijada, recibirán un signo en honor del estado recién adquirido; es decir, un adorno particular que estarán autorizados a llevar, de modo que los demás habitantes los reconozcan y testimonien mayor respeto. Bajo grave pena será prohibido por la ley elegir patricio a todo aquel cuyo nombre no estuviese inscrito en la lista general.

No será elegible aquel que rehuse cumplir una función o cargo para los que hubiese sido nombrado.

Por último, respecto de las leyes fundamentales del Estado que hayan de tener una validez perpetua, se establecerá que poner en tela de juicio ante la asamblea suprema una ley fundamental cualquiera se considerará crimen de lesa majestad; por ejemplo, cualquier proposición que pretenda prolongar la duración del mando de un jefe de ejército o disminuir el número de los patricios, etcétera. No sólo se condenará a muerte al culpable y su fortuna quedará confiscada, también se alzará un monumento público recordando su ejecución, para que se perpetúe su recuerdo. En cuanto a las demás leyes generales del Estado, para garantizarlas adecuadamente, se establecerá que, entre las leyes tradicionales no podrá ser derogada ninguna y que ninguna nueva ley podrá ser introducida si la asamblea de los síndicos primero y después las tres cuartas partes o los cuatro quintos de la asamblea patricia no están de acuerdo.

26) Recaerá en los síndicos el derecho a convocar la asamblea de los patricios y proponer las cuestiones que hayan de discutirse. Se les reservarán los primeros puestos en la asamblea, aunque no tendrán derecho a voto. Antes de ocupar sus puestos habrán de jurar por la salvación de la asamblea suprema y la libertad pública, que pondrán el celo más ardiente en proteger las leyes patrias y en que se fomente el bienestar

general. Después de lo cual se discutirán, según un orden, aquellas cuestiones que, por medio de un secretario, se propongan para su examen.

27) Para que todos los patricios dispongan de un poder igual para tomar decisiones y nombrar a los funcionarios y también, por otra parte, que todas las actividades del Estado se lleven a cabo rápidamente, la práctica adoptada por los venecianos me parece buenísima. Cuando quieren nombrar a los funcionarios, sacan a suertes el nombre de alguno de los miembros de la asamblea. Estos dicen cuáles son, según ellos, los que la asamblea podría elegir. Cada patricio aprueba o desaprueba al colega propuesto, expresando su opinión por medio de unas bolas, de modo que se ignore quiénes han votado en pro o en contra de un candidato. De aquí que no sólo los patricios gocen todos de una autoridad igual para tomar las decisiones y que los asuntos se lleven a cabo con rapidez, sino que, además, lo que es indispensable para el funcionamiento de toda asamblea, que cada uno tenga la absoluta libertad de expresar su opinión, sin el riesgo de atraerse personalmente el odio de los demás.

28) La asamblea de los síndicos y las demás asambleas observarán el mismo orden, es decir, harán la elección por medio de bolas.

El derecho de convocar la asamblea de los síndicos y proponer las cuestiones que habrán de solucionarse recaerá sobre su presidente. Este último se constituirá cotidianamente a la cabeza de un grupo de diez síndicos al menos, y escuchará las quejas y acusaciones secretas formuladas por los plebeyos contra este o aquel funcionario. En caso de necesidad, tendrá a los acusadores bajo su protección. Puede convocar a la asamblea entera de síndicos, antes incluso de la fecha fijada, si alguno de los diez estimase que cualquier demora sería peligrosa.

El presidente de los síndicos y sus colaboradores, en las sesiones cotidianas habrán de ser elegidos por la asamblea suprema patricia. Procederán del conjunto de síndicos y la elección no será de por vida, sino por seis meses. No podrán ser

reelegidos para realizar las mismas funciones, más que después de un intervalo de tres o cuatro años. Como ya hemos dicho más arriba, se beneficiarán de todo o parte de las confiscaciones de bienes y de las multas. Completaremos en el momento oportuno los pormenores concernientes a la institución de síndicos.

29) La asamblea patricia suprema nombrará una segunda asamblea que llamaremos Senado. El Senado tendrá como función dirigir los asuntos públicos. Por ejemplo, promulgará la legislación del Estado; ordenará la fortificación de las ciudades de acuerdo con las prescripciones legales; dará los títulos militares; impondrá los impuestos a los súbditos y determinará su empleo; responderá a los diplomáticos extranjeros y determinará el destino en el extranjero de los diplomáticos del propio país. Sin embargo, la elección de esos enviados será asunto de la asamblea suprema de patricios. Habrá de tenerse en cuenta que nunca un patricio podrá desempeñar cargo del Estado si no es por decisión de la asamblea suprema. De este modo será más seguro que los patricios no intenten captar el favor del Senado. También quedarán sometidos a la asamblea suprema los asuntos que de algún modo lleven consigo una alteración del estado de cosas presente, como las que dependen la guerra o la paz. Todas las decisiones del Senado relativas a la guerra o a la paz habrán de someterse a la autoridad de la asamblea suprema para que sean válidas. Por la misma causa me parece que la asamblea suprema, y no el Senado, será la que habrá de decidir sobre la imposición de nuevos impuestos.

30) Para determinar el número de senadores se tendrá en cuenta lo siguiente: Primero: todos los patricios deben tener una esperanza igual de alcanzar un puesto en el Senado. En segundo lugar, los senadores cuyo mandato haya concluido podrán ser elegidos otra vez después de un intervalo bastante corto, de modo que el Estado sea gobernado permanentemente por hombres competentes y experimentados. Por último, será preciso que entre los senadores sean designados un número suficiente de hombres eminentes por su sabiduría y su valor.

Con el fin de realizar todas esas condiciones, nada mejor se podría imaginar que una ley que establezca que nadie podrá ser senador más que después de haber alcanzado los cincuenta años; los senadores se contarán en número de cuatrocientos, es decir, aproximadamente una duodécima parte del número total de patricios; y su mandato durará un año. Dos años más tarde, los mismos patricios podrán ser elegidos otra vez. De esta forma, una cuarta parte, aproximadamente, de los patricios será permanente, salvo breves interrupciones en el cargo de senador. Por tanto, esta cifra, agregada a la de cuerpo de síndicos, no es demasiado inferior al número de patricios que hayan alcanzado cincuenta años de edad. Todos los patricios tendrán, pues, esperanza fundada de lograr el cargo de senador o de síndico, y los propios patricios, salvo, como hemos dicho, durante cortos intervalos, tendrán siempre el cargo de senador, y el Senado (según hemos dicho en el artículo 2 de este capítulo) siempre dispondrá de una serie de hombres de gran valía, importantes tanto por su juicio como por su habilidad. Como cualquier infracción a esta ley no dejaría de levantar gran envidia en un gran número de patricios, harían falta muy pocas precauciones para mantenerla siempre en vigor. Bastará que cuando un patricio haya alcanzado la edad indicada, dé testimonio de ello a los síndicos. Estos, después de haber puesto el nombre en la lista de patricios con condiciones para cumplir el cargo de senador, leerán todos los nombres en la asamblea suprema. Se les concederá un lugar en la asamblea suprema y se sentarán cerca de los senadores, junto con los demás de su propio estado.

31) La remuneración de los senadores se calculará de forma que la paz les sea más ventajosa que la guerra. Se les atribuirá una centésima o quinquagésima parte del valor de las mercancías, tanto exportadas como importadas. De este modo es indudable que ayudarán en cuanto puedan al estado de paz y no pretenderán que la guerra se alargue. Supuesto que algunos de los senadores se dediquen al comercio, no tendrían que quedar exceptuados de los deberes comunes, pues no se les podría conceder una dispensa sin lesionar gravemen-

te al comercio. Me parece que este peligro no escapará a nadie. Será necesario establecer una ley según la cual un senador o un antiguo senador nunca pueda ocupar un cargo militar; que hijo o nieto, no sólo de senador en ejercicio o de patricio que haya desempeñado la dignidad senatorial hasta dos años antes, no podrá ser general en jefe o mandar un cuerpo de ejército, funciones que serán atribuidas excepcionalmente en tiempos de guerra, como he dicho en el artículo 9 de este capítulo. Evidentemente, aquellos patricios que no formen parte del senado, defenderán esta última ley con la mayor energía. De este modo los senadores, que ganarán mucho más con la paz que con la guerra, no darán a los patricios el consejo de romper las hostilidades, a menos que sea de urgente necesidad para el Estado. Puede ser que se nos objete que la retribución que proponemos para síndicos y senadores llegase a alcanzar una suma considerable, y el régimen aristocrático fuese tan oneroso para los súbditos como el de cualquier monarquía. Pero aparte que los gastos para sostener las cortes reales son muchos y que no sirven para proteger la paz, siendo así que los beneficios de ésta nunca se pagan a un precio demasiado caro, ocurre que aquello de lo que se beneficia uno o varios en una monarquía, se reparte en una aristocracia entre muchos. Además, los reyes y sus ministros no soportan con los súbditos las cargas del Estado, mientras que en una aristocracia ocurre precisamente lo contrario. En efecto, los patricios, siempre elegidos entre los habitantes ricos, contribuyen con una parte esencial a los gastos de la comunidad pública. Por último, las cargas del Estado monárquico, más que de su lujo provienen de los gastos secretos. Cuando se trata de proteger la paz y la libertad, las cargas, por pesadas que sean, se aceptan por los ciudadanos. ¿Qué pueblo paga impuestos tan elevados y tan numerosos como los holandeses? Pero, lejos de que se hayan agotado sus recursos, son ahora tan ricos que excitan la envidia de otros pueblos. Si las cargas de la monarquía se impusiesen con vistas a la paz, los ciudadanos no quedarían aplastados por su peso, pero, como acabo de decir, precisamente por el peso

de esos gastos secretos, los súbditos de este régimen sucumben. Por otra parte, el valor de los reyes se manifiesta más en la guerra que en la paz, y los reyes que quieren gobernar por sí mismos procuran que sus súbditos estén en una gran miseria material [4]. Omito otros aspectos de esta cuestión que han sido recientemente tratados con suma agudeza por un autor belga, V. H.; pues esos aspectos no me interesan directamente, ya que ahora estudio la mejor forma posible de cada régimen [5].

32) En el Senado habrá algunos síndicos designados por la asamblea suprema. No tendrán derecho a voto; vigilarán para que se cumplan rectamente las leyes referentes al Senado y la convocatoria de la asamblea suprema, cada vez que el Senado tenga alguna gestión que someterla. En efecto, el derecho de convocar a la samblea suprema y someterla las cuestiones a tratar, recae en los índicos, como ya hemos dicho. Antes, sin embargo, que la asamblea suprema vote sobre tales materias, el senador que en esa fecha ocupe el puesto de presidente del Senado, anunciará la opinión del Senado sobre el asunto en cuestión y las razones que motivan esa opinión. Inmediatamente la asamblea votará según el procedimiento usual.

33) Como todas las asambleas de gran número de miembros, el Senado en pleno no se reunirá todos los días, sino en determinadas fechas. Sin embargo, para que no se interrumpa la actividad del Estado, el Senado elegirá una parte de sus miembros que le sustituirá en el intervalo de las sesiones. La función de esta junta será convocar al Senado en el momento debido, hacer que se cumplan sus decisiones respecto de la comunidad pública, leer las cartas dirigidas al Senado o a la asamblea suprema y deliberar sobre las cuestiones que se propongan al Senado. Con el fin de que el lector tenga una

---

[4] *Subditos inopes habeant*, dice el texto. *(N. del T.)*

[5] El autor a quien Spinoza se refiere es Van Hove, autor de una obra: *Polytike Weegschaal*. Spinoza dice «belga», pero es término muy impreciso en su tiempo. Los traductores suelen entender «neerlandés» *(Dutchman)*.

idea más clara de todas estas actividades y del funcionamiento del Senado en general, lo describiré con más pormenor.

34) Los senadores elegidos para un año, como ya lo hemos indicado, se dividirán en cuatro o seis secciones. La primera, durante tres o dos meses, tendrá la presidencia del Senado. Cuando haya acabado este período, la segunda sección ocupará su puesto y así se irá procediendo de modo que cada una de las secciones tendrá sucesivamente la presidencia del Senado el mismo período de tiempo. La primera en los meses primeros será la última en los meses últimos. Cada una de las secciones nombrará a un presidente y a un vicepresidente para que supla al presidente en caso necesario. El presidente de la primera sección presidirá la asamblea entera del Senado los primeros meses, y caso de ausencia de éste, el vicepresidente desempeñará esta función. Después seguirán las otras secciones, según el orden mencionado anteriormente. Por otra parte, algunos senadores de la primera sección, sacados a suerte o elegidos, asegurarán, en compañía de su presidente y de su vicepresidente, las actividades ordinarias del Senado en el intervalo de las sesiones. Cuando su período haya terminado, se sacará a suerte un número igual de senadores o se elegirán de la segunda sección para que desempeñen con su presidente y vicepresidente las obligaciones cotidianas. Y así se irá procediendo. Sin embargo, no será necesario que la propia asamblea suprema proceda a sacar a suerte o a designar cada dos o tres meses, como ya he dicho, a los que llamaré en lo sucesivo cónsules. Pues la razón dada en el artículo 29 de este capítulo carece de justificación y todavía menos la formulada en el artículo 17. Bastará, pues, que los cónsules sean nombrados por el Senado y por los síndicos que estén presentes.

35) No me es posible determinar el número exacto de cónsules. Tendrán, evidentemente, que ser lo bastante numerosos para que no se les pueda corromper con facilidad. Como no pueden tomar por sí mismos ninguna decisión concerniente a los asuntos de Estado, puede que la precaución sea un poco excesiva. Pero si pueden tardar en convocar el Senado o, lo que sería aún peor, engañarle, sometiéndole problemas ocio-

sos o disimulando, por el contrario, los de mayor importancia, ¿qué decir de los perniciosos efectos que resultarán de un número demasiado reducido de cónsules? La ausencia de uno o dos de ellos bastaría para detener peligrosamente los asuntos públicos. De todos modos, ya que esos cónsules se crean por la imposibilidad de que las grandes asambleas presten atención suficiente a los asuntos públicos cotidianos, había que encontrar un término medio y el inconveniente de un número pequeño habrá de quedar compensado por la ventaja de la rapidez. Así, habrá que suponer que unos treinta cónsules aproximadamente que reciben un mandato de dos o tres meses, serán bastante numerosos para evitar que sean corrompidos en tan poco tiempo. Por esto también aconsejo que los sucesores nunca se elijan hasta el momento en que los unos se van y los otros ocupan su puesto.

36) Los cónsules tendrán, como ya hemos dicho, las siguientes atribuciones: convocarán al Senado cada vez que algunos de ellos, aunque fuesen pocos, juzguen de utilidad hacerlo; propondrán al Senado los problemas que habrán de tratar; clausurarán las sesiones y ejecutarán las decisiones que se refieran a los asuntos públicos. Explicaré brevemente el procedimiento a observar, para que los asuntos no se alarguen por causa de discusiones inútiles. Los cónsules deliberarán, primero, sobre el problema a proponer al Senado y sobre la solución conveniente. Si todos están de acuerdo, el Senado será convocado y el asunto metódicamente expuesto ante él. Sin esperar ninguna otra opinión que los senadores puedan dar, recogerán los votos. En el caso, por el contrario, de que las opiniones estuviesen divididas entre los cónsules, la opinión formulada la primera ante el Senado será aquella que defienda la mayoría de los cónsules. Si esta opinión no se aprueba por la mayoría del Senado y de los cónsules, y los adversarios declarados, unidos a los que dudan, logran desautorizarla (todas las cifras, como ya hemos indicado, se obtendrán por medio del voto mediante bolas), los cónsules expondrán la opinión que, después de la primera, ha obtenido el mayor porcentaje de votos. Y así sucesivamente. Si ninguna de las opiniones pre-

sentadas por parte de los cónsules encuentra aprobación por parte de la mayoría senatorial, la sesión habrá de aplazarse hasta el día siguiente o en fecha próxima. Los cónsules, mientras tanto, intentarán obtener otras soluciones susceptibles de mejor aceptación. Si no encuentran ninguna o si las que encuentran no logran la aprobación de la mayoría de la asamblea, será preciso pedir a cada uno de los senadores en particular su opinión. Si ninguna de las opiniones de los senadores recoge la de la mayoría, se recogerán nuevamente los votos de todas las opiniones que se hayan expuesto; pero no se contentarán con valorar como hasta ahora las respuestas afirmativas; se hará una cuenta exacta de las respuestas dudosas por una parte, y de las negativas por otra, y si los resultados dan en favor de una opinión más partidarios que dudosos o adversarios declarados, se adoptará. Por el contrario, se rechazará si obtiene más adversarios declarados que dudosos o partidarios. Sin embargo, cabe suponer que todas las opiniones examinadas reúnan un mayor número de dudosos que de adversarios o partidarios, y entonces la asamblea de síndicos se unirá con la de los senadores para votar conjuntamente y no se tendrán en cuenta más que los votos afirmativos o negativos, dejando aparte aquellos que reflejen ambigüedad. La misma forma de proceder será la que se adopte cuando el Senado someta alguna cuestión a la asamblea suprema. Hasta aquí respecto del Senado.

37) La justicia o tribunales no tendría los mismos principios que los de una monarquía, descritos en los artículos 26 y siguientes del capítulo VI. Pero (según el artículo 14 del presente capítulo) se contradice con los fundamentos del régimen aristocrático tener en cuenta la familia o estirpe a la que los individuos pertenecen. Si los jueces se eligen únicamente entre los patricios, dudarán de dictar una sentencia inicua contra uno de los suyos, temiendo la represalia de sus sucesores. Pero puede ser que no se atreverían a infligir a los patricios culpables los castigos más fuertes. Su audacia, sin embargo, contra los plebeyos se atreverían a todo, y los plebeyos ricos correrían el riesgo de ser en cualquier mo-

mento despojados de sus riquezas. Por esta razón, numerosos autores, como se sabe, aprueban la solución de los genoveses, que consiste en elegir los jueces, no entre los patricios, sino entre los extranjeros. Pero considerada la cuestión en abstracto, semejante criterio me parece absurdo, porque confía la interpretación de las leyes nacionales a extranjeros y no a los patricios. ¿Qué son, en suma, los jueces, sino los intérpretes de la Ley? Estoy persuadido que los genoveses, en este caso, han respetado más el carácter particular de su pueblo que la naturaleza de su régimen político. En cuanto a nosotros, es preciso que, considerando la cuestión en abstracto, hallemos la solución más de acuerdo con los principios de este régimen político.

38) En cuanto al número de jueces, los principios que rigen la aristocracia no exigen ninguno especial. Lo mismo que en la monarquía, será necesario vigilar que los jueces sean suficientemente numerosos para que no puedan corromperse por los particulares. Su única tarea es impedir que un particular cometa la menor injusticia con relación a otro. Por tanto, dirimirán las diferencias entre particulares, tanto patricios como plebeyos, aplicando las sanciones a los delincuentes, aunque fueren patricios, síndicos o senadores, cada vez que se conculque la Ley, ante la cual no habrá excepciones. Pero las diferencias que puedan surgir entre aquellas ciudades sometidas a la autoridad central, habrán de ser sometidas a la asamblea suprema [6].

39) Además, el tiempo durante el cual los jueces serán elegidos se rige por el mismo principio, cualquiera que sea el régimen político. Lo mismo ocurre con su renovación por fracciones cada año. Por último, aunque no sea indispensable que todos provengan de grupos diferentes, nunca dos parientes próximos podrán sentarse juntos en el tribunal. Esta regla se mantendrá en todas las asambleas, salvo la asamblea su-

---

[6] *Quaestiones quae inter urbes quae sub imperio sunt moveri possunt,* dice el texto, lo que parece sugerir la idea de un Estado federal; sin embargo, la aristocracia federal la expone el autor en el capítulo siguiente.

prema, en la que bastará que una ley prevenga que nadie designe a un pariente próximo como candidato, ni que vote en nombre propio si hubiese sido propuesto por otro. Además, cuando se trate de un ministro de Estado, tampoco valdrá la designación de dos parientes próximos, aunque sean sacados a suertes. Estas medidas son, insisto, suficientes en el caso de una asamblea compuesta por un número alto de miembros que no están pagados por asistir. Ningún peligro amenaza al Estado si se adopta este criterio, y sería absurdo que una ley rehusase un puesto a cualquier patricio, pariente próximo de miembros anteriormente designados en la asamblea suprema. (Ya hemos dicho lo que pensábamos acerca de esto en el artículo 14 de este capítulo.) Parece demasiado evidente el absurdo. En efecto, con semejante ley los patricios abandonarían su derecho de elección. Sería a la plebe y no a los patricios a quien incumbiría la defensa de tal ley, lo que contradeciría en absoluto las indicaciones hechas por nosotros (en los artículos 5 y 6 de este capítulo). La ley en virtud de la cual la relación entre el número de patricios y el pueblo ha de mantenerse invariable, y trata precisamente de conservar el derecho y el poder de los patricios, sería ineficaz. Esta ley impide que los patricios sean tan pocos que no puedan gobernar a la multitud.

40) Los jueces serán nombrados por la asamblea suprema entre los patricios, es decir (según el artículo 17 de este capítulo), entre los legisladores. Las sentencias que dicten en los asuntos tanto civiles como criminales, para ser válidas habrán de atenerse a las reglas establecidas y sin parcialidad. Los síndicos tendrán autorización legal a este respecto para apreciar y juzgar e intervenir.

41) Los emolumentos de los jueces habrán de ser los mismos que hemos mencionado en el artículo 29 del capítulo VI. En otras palabras: los jueces, cada vez que hayan dictado una sentencia en un asunto civil, percibirán una parte alícuota de la suma pagada por aquel que haya perdido la causa. Cada sentencia dictada en los asuntos criminales contribuirá también a aumentar su retribución, con la diferencia

de que la suma de los bienes confiscados y las multas que recaigan en los delitos menores les será atribuida sin divisiones. Siempre con la condición de que nunca podrán obligar a un acusado a confesar por medio de tortura. De este modo se habrán puesto los medios para que los jueces no sean injustos con los plebeyos y no favorezcan en exceso a los patricios por causa del miedo. En efecto, este miedo quedará templado por la avaricia disfrazada con el falso nombre de justicia. Además, los jueces serán numerosos y sus votos no se darán públicamente sino por medio de bolas. De modo que si una de las partes se irritase por haber perdido su causa, no pueda imputarlo a ninguno de los jueces en particular. Además, el respeto a los síndicos impedirá al tribunal dictar una sentencia absurda o injusta y ninguno de sus miembros se atrevería a cometer un fraude. Además, entre esos jueces demasiado numerosos siempre se encontrará al menos uno que sea temido por sus colegas poco honrados. Por último, en cuanto a lo que se refiere a los plebeyos, se hallarán eficazmente protegidos mientras que se les permita recurrir a los síndicos. Estos últimos, como ya he dicho, tienen el quehacer oficial de informarse de los negocios judiciales, apreciar las condiciones según las cuales la sentencia ha sido pronunciada e intervenir en caso de necesidad. En el ejercicio de sus funciones, los síndicos, se comprende no podrán evitar provocar el odio de numerosos patricios; serán, por el contrario, muy amados de la plebe, e intentarán conseguir su aplauso con la mayor frecuencia posible. Para lograr este fin, no dejarán, cuando se presente la ocasión, de revocar las sentencias que vayan contra la Ley; vigilarán a cada uno de los jueces y castigarán a los culpables de injusticia. Nada como esto puede entusiasmar a la multitud; que los ejemplos sean raros, poco importa. Por el contrario, el efecto será mejor. En principio sería necesario (como lo hemos indicado en el artículo 2 del capítulo V) que una República estuviese muy mal constituida si se tuviese diariamente la ocasión de castigar a los delincuentes. Además, los ejemplos muy raros despiertan en la opinión pública un mayor eco.

42) Quienes sean enviados en calidad de gobernadores a las otras ciudades o provincias habrán de ser elegidos entre los patricios con rango de senadores, pues en las atribuciones de éstos entra el ocuparse de la fortificación de las ciudades, de las finanzas y del ejército. Los gobernadores que sean enviados a lejanas regiones no podrán asistir a las sesiones del Senado, por ello los senadores en ejercicio no serán destinados más que a aquellas ciudades que se encuentran en territorio patrio. Respecto de las regiones más alejadas, se elegirán a patricios que estén fuera de la edad senatorial. No creo que este sistema fuera suficiente para asegurar la paz de todo el Estado si las ciudades vecinas quedasen completamente privadas del derecho de sufragio. A menos que no sean débiles hasta el punto de que abiertamente no se les haga ningún caso, lo que es prácticamente inconcebible. Es, pues, necesario que las ciudades próximas a la capital reciban el derecho de ciudadanía. En cada una de ellas se elegirán veinte, treinta o cuarenta ciudadanos (el número varía proporcionalmente a las dimensiones de la ciudad), que se inscribirán en una lista en calidad de patricios. Después, tres, cuatro o cinco serán elegidos anualmente, para formar parte del Senado y otro desempeñará el cargo de síndico por vida. Los senadores de esas ciudades serán enviados como gobernadores de su ciudad de origen, en compañía de su colega síndico.

43) Los jueces de cada una de esas ciudades se elegirán de los patricios de cada ciudad. No creo necesario ser más prolijo sobre este asunto, puesto que no se trata de cuestiones especiales al régimen aristocrático.

44) Los secretarios y demás funcionarios de esta clase en todas las asambleas se elegirán entre la plebe, ya que no tienen el derecho de voto. Pero como el manejo cotidiano de los asuntos les da una gran competencia, sus consejos se atienden por lo común, lo que no ocurriría por la importancia de su cargo, y la situación del Estado entero depende en gran parte de su iniciativa. Esta práctica ha sido nociva para los holandeses. Semejante poder, de hecho, excita la envidia de un gran número de miembros de la élite. Por otra parte, es

evidente que un Senado que se deja manejar así por simples consejos, no de los senadores, sino de los funcionarios secundarios, ha de componerse de una mayoría de patricios muy poco activos. De manera que la situación de la aristocracia, en este caso, no sería superior en absoluto a la de una monarquía en la que reina un pequeño número de consejeros del rey (a este respecto véanse los artículos 6 y 7 del capítulo VI). Hay que comprender, no obstante, que este riesgo amenazará a un Estado en la medida solamente en que esté mal o bien constituido. En efecto, cuando la libertad de un Estado no está mantenida por principios suficientemente seguros, defenderla supone siempre un peligro. Por esta razón los patricios, con el fin de no exponerse, confían todos los cargos de la administración activa a plebeyos ambiciosos [7]. A estos últimos, cuando el viento sopla del lado adverso, se les condena a muerte para calmar las iras de los enemigos de la libertad.

Cuando, por el contrario, los principios sobre los que se apoya la libertad son fuertes, los patricios pedirán por sí mismos la gloria de protegerla y harán ver que la sabiduría con que llevan los negocios públicos depende sólo de su prudencia. De aquí que las dos reglas principales para la fundamentación de este Estado sean: que la plebe no tenga acceso al Gobierno ni al voto (véanse los artículos 3 y 4 de este capítulo). En segundo lugar, que el poder supremo del Estado recaiga en el patriciado entero; la ejecución del poder político se dividiría entre la asamblea de síndicos y el Senado; por último, el derecho de convocar el Senado y someterle proposiciones sobre asuntos que interesen al bienestar general recaería en los cónsules, elegidos entre los propios senadores; convendría, además, establecer que la persona que sirviese de secretario del Senado o de otras asambleas, fuese nombrado por cuatro o cinco años como máximo. Sería ayudado durante todo ese tiempo por un segundo en su trabajo, o el Senado tomaría varios secretarios entre los cuales se repartirían los diferentes asuntos. Así nunca el poder de los hombres encar-

---

[7] *Ministros gloriae cupidos*, dice el texto.

gados de la administración llegaría a tener una importancia excesiva.

45) Los tesoreros se elegirán entre la plebe. Serán responsables no sólo ante el senado, sino también ante los síndicos.

46) En cuanto a los problemas relativos a la religión, los hemos estudiado lo suficiente en nuestro *Tratado Teológico Político.* Algunos de estos aspectos, sin embargo, no hallando lugar en ese libro, tuvieron que omitirse. Añadiré más ahora: que todos los patricios habrán de pertenecer a una misma religión, especialmente sencilla y con auténtica universalidad [8], cual la descrita por nosotros en el tratado mencionado. En efecto, es necesario principalmente evitar que los patricios se dividan en sectas, y que de cada una nacieran otras y otras, de modo que los patricios dominados por el fanatismo intentasen retirar a los súbditos la libertad de expresar sus creencias. Por otra parte, aunque se concediese a cada uno el derecho de expresar sus creencias, las reuniones de un número considerable de fieles quedarán prohibidas. En otras palabras: los adeptos de las diversas religiones quedarán autorizados para construir tantas iglesias como deseen; pero esas iglesias serán pequeñas, de dimensiones fijas y alejadas unas de otras [9]. Por el contrario, es esencial que las iglesias dedicadas a la religión de la patria sean grandes y magníficas; sólo los patricios y los senadores tendrán el derecho de oficiar en las ceremonias del culto; queremos decir que tendrán el derecho de bautizar, celebrar la ceremonia religiosa del matrimonio y bendecir. Ellos serán, absolutamente, sacerdotes de la Iglesia, defensores e intérpretes de la religión patria. Ahora bien, para predicar, ocuparse de las finanzas y de los asuntos corrientes de la iglesia, habrá de elegirse a algunos plebeyos por el Senado. Sustituyendo en cierto modo a la asamblea senatorial, serían responsables ante ella.

---

[8] El texto dice: *simplicissime et maxime catholicae.*

[9] Del contexto se infiere que todas estas concesiones se refieren a la plebe y no a los patricios.

47) Estos son a grandes rasgos los fundamentos propios del régimen aristocrático. Me quedan por agregar aún algunos detalles, menos esenciales realmente, pero no carentes de importancia. Será preciso, por ejemplo, que los patricios lleven un traje especial o un atavío que haga que se les reconozca. Se les saludará con un título especial y todo plebeyo habrá de cederles el paso.

Hay que suponer que un patricio pierda su fortuna; si puede demostrar, sin lugar a dudas, la prueba de que ha sido víctima de circunstancias imprevisibles, la suma le será íntegramente restituida por medio de los fondos públicos. Por el contrario, si es notorio que esta fortuna ha sido disipada, malgastada por el lujo y el juego o con prostitutas, o si el patricio de quien se trate ha contraído más deudas de las que puede pagar, se le retirará su categoría social, considerándolo como un inepto para toda dignidad o cargo. Pues un hombre que no puede ni gobernarse, ni gobernar sus asuntos privados, está aún menos calificado para preocuparse de los asuntos públicos.

48) Aquellos a quienes la Ley les obliga a prestar juramento temerán más todavía ser perjuros, si se les ordena que juren por la salvación y libertad de su patria o de la asamblea suprema, que sobre la palabra de Dios. Pues quien funda su juramento en Dios, compromete un ideal totalmente personal, que es él quien ha de apreciarlo. Pero quien lo funda sobre la libertad y la salvación de la patria, compromete un ideal general, en el que tienen parte todos los ciudadanos, y cuya apreciación no es exclusiva de él. Prestando un juramento falso se declararía enemigo de su patria.

49) Las instituciones docentes cuya fundación está ayudada pecuniariamente por la administración pública, son instituciones destinadas, no tanto a cultivar como a limitar los espíritus. En una aristocracia libre, las ciencias y las artes se desarrollarían en una atmósfera más favorable, si todo el que lo solicitase fuese autorizado a enseñar públicamente, corriendo con los gastos y el peligro de su reputación. Pero

dejo este problema, como otros tantos otros de esta clase, para la parte final de este tratado. Pues no he tenido aquí intención de tratar más que aquellos que pertenecen especialmente al régimen aristocrático.

Capitulo IX

1) Hasta ahora, el único régimen aristocrático cuya institución hemos proyectado, se nombraba por una sola ciudad, su capital. Ha llegado el momento de examinar una aristocracia de otro tipo, en la que varias ciudades comparten la autoridad soberana y que considero preferible a la anterior. Pero para estar en condiciones de percibir los caracteres distintivos de la segunda y su superioridad sobre la primera, será preciso considerar uno a uno de los principios sobre los que la aristocracia centralizada se apoyaba. Rechazaremos aquellos que no se avienen con el nuevo modelo y los sustituiremos por otros que convienen a los nuevos supuestos.

2) Aquellas ciudades que gocen de derecho de ciudadanía habrán de quedar establecidas y fortificadas, de modo que ninguna sea bastante fuerte para subsistir sin el apoyo de las demás; cada una de ellas, por el contrario, habrá de ser bastante fuerte para que su desaparición resultase muy perjudicial para el Estado. De este modo las ciudades permanecerán siempre unidas. Respecto de aquellas que no estuvieran en condiciones de conservarse a sí mismas, ni de obligar a las demás a contar con ellas, no serán independientes, sino que dependerán, sin reserva, de las más fuertes.

3) Todas las indicaciones (señaladas en los artículos 9 y 10 del capítulo anterior) se han deducido de la común naturaleza del régimen aristocrático, como en el caso de la proporción numérica, entre el patriciado y la masa, o la edad y condición para la elección de los patricios. A este respecto, no se nota gran diferencia del hecho de que diferentes ciudades en lugar de una posean la autoridad política. Pero la asamblea suprema se constituirá en la aristocracia que consideramos según distinto criterio que en la aristocracia que primero estudiamos centralizada. Pues si una de las ciudades quedase designada como sitio del Estado, en la práctica su papel sería el de una capital. Será necesario, pues, que la asamblea se reúna en una de las ciudades que no goce de un derecho especial, es decir, que sea igual a todas las demás ciudades del Estado o que se siga un criterio de rotación. Pero estos dos métodos son más fáciles de exponer que de aplicar. Pues son miles y miles de hombres los que debieran, o bien alejarse con intervalos frecuentes de sus ciudades respectivas, o bien reunirse sucesivamente en cada una de las ciudades del país.

4) Para descubrir la solución correcta, es decir, deducir por la naturaleza y condición propias de este régimen aristocrático cómo se han de instituir sus asambleas, hay que tener presente que cada ciudad goza de un derecho superior al de cualquier particular, en tanto cuanto su poder es superior al de un particular (según el artículo 4 del capítulo II). Por tanto, cada una de las ciudades del Estado (véase el artículo 2 de este capítulo) goza dentro de sus murallas o en los límites de su jurisdicción, de un derecho correspondiente a su poder. En segundo lugar, hay que considerar que las ciudades no están confederadas, sino asociadas como partes que componen un solo cuerpo político; sin embargo, cada ciudad tiene mayor derecho en el Estado en proporción a su mayor poder respecto de las demás. En efecto, sería caer en lo absurdo pedir igualdad entre desiguales. Es normal considerar a todos los ciudadanos como iguales, ya que el poder de cada uno con relación al poder de todo el Estado no tiene impor-

tancia. Pero el poder de una ciudad cualquiera encarna una gran parte del poder total del Estado, tanto mayor cuanto más grande es la ciudad. De modo que las ciudades no podrían ser tratadas todas iguales. El derecho, como el poder de cada una, habrá de valorarse según su fuerza relativa.

Los vínculos de unión entre las diferentes ciudades constituyen un Estado unido y son (según el artículo 1 del capítulo V), sobre todo, la asamblea del Senado y el tribunal de Justicia. Me contentaré con demostrar aquí brevemente cómo las ciudades así unidas permanecerán siempre cada una tan independientes como sea posible.

5) Los patricios, que según las dimensiones de cada ciudad abarcarán un mayor o menor número de individuos (según el artículo 3 de este capítulo), gozarán del derecho soberano en su respectiva ciudad. En el seno de la asamblea, que será en su ciudad el cuerpo político supremo, tendrán el suficiente poder para amurallar o extender las murallas, exigir el pago de los tributos adecuados y hacer y derogar leyes; en una palabra, cumplir absolutamente todo lo que estimen indispensable para la conservación y engrandecimiento de la ciudad. Pero en aquello que se refiere a la administración de los asuntos de todo el Estado, será necesario crear un Senado que satisfaga todas las condiciones que hemos expuesto en el capítulo anterior. La única diferencia es que el senado de la aristocracia que estamos describiendo, además de todas sus otras atribuciones, tendrá el poder de zanjar todas las diferencias que surjan entre las ciudades. En efecto, en un Estado sin capital, esta tarea no podrá cumplirse como en la aristocracia anterior por la asamblea suprema del Estado en general (véase el artículo 38 del capítulo anterior).

6) Por otra parte, en esta aristocracia la asamblea suprema se convocará para reformar el propio Estado, o bien por algún asunto tan difícil que los senadores de las ciudades le creyesen superior a sus posibilidades. Será raro, por tanto, que la totalidad de los patricios llegue a reunirse en asamblea: la tarea principal de la asamblea suprema, como hemos dicho en el artículo 17 del capítulo anterior, consiste en dictar y

derogar leyes y después elegir a los funcionarios del Estado. Pero la legislación general común a todo el Estado no debe alterarse una vez establecida. No obstante, si al paso del tiempo o por circunstancias nuevas se impusiese alguna novedad o transformación en la legislación vigente, el problema tendría que ser examinado primeramente por el Senado federal. Cuando todos los miembros del Senado estuviesen de acuerdo respecto de una solución, se enviarían a cada una de de las ciudades varios delegados, encargados de comunicar a los patricios respectivos esta opinión. Si la mayoría de las ciudades se pronunciasen en su favor, sería adoptada. En el caso contrario, rechazada. Se procedería de la misma manera para elegir a los generales en jefe y representantes en el extranjero y cuando se tratase de notificar las decisiones bélicas o aceptar las condiciones de paz.

Pero cuando se trate de nombrar a otros funcionarios, se seguirá otro procedimiento, ya que cada ciudad (como hemos indicado en el artículo 4 de este capítulo) ha de quedar tan independiente como sea posible y tener en el Estado un poder tanto mayor cuanto más sobrepase a los demás en poder. Para elegir a los senadores, por ejemplo, los patricios de cada ciudad designarán en su asamblea suprema respectiva a un cierto número de senadores entre sus conciudadanos colegas, en la proporción de un senador por cada doce patricios (véase el artículo 30 del capítulo anterior). También serán elegidos por esta asamblea suprema quienes hayan de servir en la primera, segunda y tercera sección, etc. del Senado. Según el número de su patriciado, cada ciudad designará un número más o menos grande de delegados, repartidos en tantas secciones como tenga el Senado (confróntese el artículo 34 del capítulo anterior). Cada sección del Senado común comprenderá, pues, fácilmente, un número más o menos grande de patricios de cada ciudad con relación a la dimensión relativa de ésta. Pero los presidentes y vicepresidentes de las secciones cuyo número es inferior al número de ciudades, sacarán a suerte por el Senado entre aquellos senadores elegidos para el cargo de cónsules. La elección de los jueces supremos del Estado se

hará de la misma forma. Cada patricio designará entre sus miembros un número mayor o menor, según sus dimensiones. Así, cada ciudad quedará tan independiente como sea posible, en cuanto se refiere al nombramiento de los funcionarios del Estado. Y, por otra parte, cada una mantendrá en el Senado y en los tribunales de Justicia un derecho proporcional a su poder. Advirtiendo que hemos admitido que el funcionamiento del Senado y de los tribunales de Justicia, uno para arreglar los asuntos del Estado, el otro para resolver los litigios, será exactamente como se describe en los artículos 33 y 34 del capítulo anterior.

7) Los capitanes y oficiales del ejército se elegirán también por los patriciados respectivos. Es justo que cada ciudad tenga que llevar un número fijo de soldados con el fin de contribuir a la seguridad general del Estado y que tenga el derecho de designar entre sus patricios, según el número de divisiones [1] que haya de mantener, los lugartenientes, capitanes y abanderados, etc., que el ejército del Estado requiera.

8) El Senado no podrá imponer tributos a los súbditos. Pero los fondos que sean necesarios para financiar los asuntos públicos requieren un decreto del Senado y se obtendrán no de los súbditos, sino de cada una de las ciudades. Esas contribuciones se calcularán de forma que las diferentes ciudades, según su importancia relativa, sostengan un número mayor o menor de gastos. Después, cada patriciado local logrará la suma aplicando a sus súbditos el procedimiento que le parezca preferible, es decir, por tributación directa o, lo que es más justo, por imposición indirecta.

9) Aunque todas las ciudades de este Estado no sean marítimas y los senadores no vengan solamente de las ciudades marítimas, se conservará la retribución de los senadores según lo previsto en el artículo 31 del capítulo anterior. Bastará para lograrlo, escoger aquellos medios apropiados a la constitución del Estado que contribuyan a unir aún más estrechamente a todas las ciudades entre sí. Para los demás

---

[1] *Legionum*, dice el texto.

aspectos que atañen al Senado, al tribunal de Justicia y en general a todo el Estado, lo que hemos dicho en el capítulo anterior vale para esta clase de Gobierno. Comprendemos ahora por qué en un régimen aristocrático en el que están asociadas varias ciudades, no es indispensable convocar a la asamblea suprema en fechas regulares y en un lugar determinado. Sin embargo, la residencia del Senado y de los tribunales de Justicia estará en un lugar rural o en una ciudad que no tenga derecho de sufragio.

Pero volvamos a la exposición de las otras instituciones que cada ciudad ha de tener.

10) La asamblea suprema de cada ciudad tendrá para nombrar a los funcionarios de la ciudad y del Estado y para tomar cualquier decisión útil que aplicar lo que se dice en los artículos 27 y 36 del capítulo anterior. Pues lo que se dice allí vale igualmente para este caso. La asamblea local de síndicos estará subordinada a la asamblea suprema y tendrá con ella las mismas relaciones que en el capítulo anterior la asamblea de síndicos con la asamblea suprema del Estado. El papel de la asamblea de síndicos será, dentro de los límites de la jurisdicción de cada ciudad, idéntico al que en el capítulo precedente hemos descrito. La retribución será también la misma. Pero supongamos que una de las ciudades sea tan pequeña y el número de patricios tan reducido que sólo se puedan nombrar uno o dos síndicos. Siquiera dos hombres no podrían constituir una asamblea. Para que los síndicos puedan, no obstante, dedicarse a las tareas propias de su cargo, la asamblea suprema de la ciudad nombrará algunos jueces que les asistan o bien pueden proponer la dificultad a la asamblea suprema de síndicos. En efecto, cada ciudad enviará a algunos de sus síndicos al lugar donde resida el Senado, con el fin de hacer que se respete la legislación general del Estado. Estos síndicos no tendrán derecho a voto.

11) Los cónsules de las ciudades serán elegidos por los patricios de cada ciudad para representar en el Senado a la ciudad de que se trate. No puedo determinar de una manera exacta el número de estos cónsules y no creo que sea necesa-

rio, pues los asuntos importantes que interesen a una sola ciudad se verán en la asamblea suprema local, y los asuntos que interesen al Estado los verá el Senado supremo. En el caso que hubiere un número muy pequeño de miembros, éstos tendrán en sus sesiones que expresar su voto públicamente y no por bolas, como se practica en las grandes asambleas. Cuando los votos de una pequeña asamblea se den en secreto, cualquier delegado un poco avisado conoce fácilmente el voto de los otros; no le importa nada ser más astuto que los demás.

12) Además, en cada una de las ciudades se nombrarán jueces por la asamblea suprema. Los demandantes pueden recurrir de la sentencia de sus jueces ante el tribunal supremo del Estado, a menos que el acusado no esté convicto o la culpa sea evidente. No es necesario entrar en otros detalles.

13) Nos queda por hablar de las ciudades que no son independientes. Si han sido construidas en provincias del Estado o en sus territorios, si los habitantes tienen la misma raza e idioma que los nacionales, deben considerarse necesariamente partes de la ciudad más próxima. Lo mismo ocurre con los poblados rurales. No obstante, todas estas actividades quedarán sometidas a las órdenes de esta o de aquella ciudad independiente. La razón de esto está en que los patricios de una ciudad son nombrados, no por la asamblea del Estado, sino por la asamblea de la ciudad, y son más o menos numerosos según la importancia de la población que haya dentro de la jurisdicción de la ciudad de que se trate (según el artículo 5 de este capítulo); los habitantes de una ciudad que no sea independiente habrán de quedar inscritos en el censo con los de otra ciudad, quedando sometidos al gobierno de ésta.

En cuanto a las ciudades conquistadas en virtud del derecho de guerra y que hayan sido agregadas al Estado, habrán de considerarse aliadas, y obligadas y vinculadas de buena voluntad, o bien se enviarán colonos que gocen del derecho de ciudadanía, mientras que la población de origen será enviada a otros lugares. En caso contrario, la ciudad quedará destruida.

14) Estas son las principales indicaciones respecto de los fundamentos de este Estado. Que la condición de un régimen semejante es mejor que el de uno que haya tomado su nombre de una sola ciudad se concluye en lo siguiente: el patriciado de cada una de las ciudades, empujado por la ambición humana, procurará conservar y, si es posible, aumentar, el derecho de que goza en la ciudad y en el Senado. Por tanto, se esforzará en conseguir a cualquier precio la aprobación de la multitud y ejercerá el poder político de forma que se haga amar mejor que temer y de ese modo acrecentará el número de sus miembros. En efecto, cuanto más numerosos sean los patricios (según el artículo 6 de este capítulo), su asamblea nombrará más senadores y, por consiguiente (según el mismo artículo), mayor será el derecho que detentarán en el Estado. Poco importa que estallen frecuentes discordias, porque cada ciudad piense en sus intereses, dando envidia a las demás y pierdan el tiempo en discusiones. Es cierto que Sagunto pereció mientras los romanos deliberaban; pero también es cierto que la libertad y el bien general perecen cuando un número pequeño de hombres son quienes toman todas las decisiones por seguir tan sólo su propia parcialidad. Las inteligencias humanas no son tan penetrantes que se den cuenta de todo al primer momento, pero deliberando, atendiendo otros consejos y discutiendo, corrigen su torpeza inicial y al cabo de considerar las diversas soluciones, terminan por hallar las que tendrán una aceptación unánime y en las que nadie antes había pensado. Con frecuencia hemos visto en Holanda estos ejemplos. Si alguien dice que el Estado de Holanda no ha podido mantenerse mucho tiempo sin ser gobernado por un conde o un lugarteniente que le supla, mi respuesta es que los holandeses se han imaginado que para convertirse en un pueblo libre es suficiente deponer al conde y decapitar al cuerpo político, sin pensar en reconstruirlo sobre otras bases. Habían dejado subsistir a todos sus miembros tal cual eran y Holanda era un condado sin conde, como un cuerpo sin cabeza, y el mismo Estado permanecía sin nombre para su régimen. No es, por tanto, sorprendente que la mayoría de los

súbditos ignorasen en qué persona se encarnaba el poder soberano de su país. Aunque no hubiera sido así, no hubiera servido de mucho. Pues los gobernantes que, de hecho, mantenían la autoridad, eran un número muy reducido para dirigir la multitud y dominar a sus poderosos adversarios. De modo que éstos les tendían impunemente emboscadas y al final los destruían. La rápida caída de la República no es imputable al tiempo perdido en inútiles deliberaciones. En realidad fue provocada por la imperfección del régimen que existía en ese país y por el número pequeño de los «regentes»[2].

15) Otra razón por la cual el régimen aristocrático, en el que varias ciudades se dividen la autoridad, es preferible al otro sistema es que no se tiene necesidad de proteger a la asamblea suprema entera contra un ataque repentino, ya que (según el artículo 9 de este capítulo) esta asamblea no se convoca en una fecha determinada ni en un lugar previsto. Además, en este régimen hay que temer menos el poder excesivo de algunos ciudadanos. En efecto: cuando el Estado está constituido por varias ciudades libres, quien quisiera usurpar la autoridad política no podría poseer una sin ser dueño al mismo tiempo de todas las demás. Por último, una parte mayor de la población se beneficia de la libertad. Al contrario, cuando reina una sola ciudad, el interés de las demás ciudades sólo se toma en cuenta en tanto que beneficia a la ciudad que rige al Estado.

[2] *Paucitate regentium,* dice el texto latino. *(N. del T.)*

CAPITULO X

1) Una vez expuestos y desarrollados los principios de ambas aristocracias, es preciso buscar si existe algún defecto que pudiera acarrear su destrucción o su transformación en otro régimen político. La causa primordial de destrucción sería la señalada por el muy perspicaz autor florentino [1] en el primer discurso del libro III de su obra sobre Tito-Livio: *Un Estado, como un cuerpo humano, se incorpora nuevos elementos cada día; tiene, pues, necesidad en una u otra ocasión de utilizar medicinas.* «Será necesario, continúa diciendo Maquiavelo, que de tiempo en tiempo determinados acontecimientos lleven al Estado a la situación primera en que se había afirmado. Si pasa demasiado tiempo sin que se produzca esto, sus efectos se acrecientan hasta el punto de no poder suprimirse sin que el propio Estado desaparezca.» ¿Cómo se vuelve, pregunta nuestro autor, a la situación original? Algunas veces, por casualidad; a veces, a propósito deliberado; en este caso, por la legislación oportuna o por las condiciones de un hombre excepcional. El problema que tratamos es, sin duda, de la mayor importancia. Si no se han previsto los inconvenientes que pueden surgir, la supervivencia de un Estado no

[1] Maquiavelo, *Discursos*, III. 1.

se debe a su propio valer[2] sino a circunstancias afortunadas. Por el contrario, si se pone en práctica un remedio conveniente contra el mal, el Estado no perecerá por sus vicios internos, sino por una ciega mala suerte, como en seguida lo explicaré claramente. El primer remedio que se me ocurrió fue establecer cada cinco años, por uno o dos meses, un dictador supremo, concediéndole el derecho de investigar los actos de los senadores y de todos los demás funcionarios, juzgarlos y decidir. En otras palabras, restituir a sus condiciones primeras. Sin embargo, quien desee evitar inconvenientes a la supervivencia de un Estado, debe buscar remedios tales que se adapten a la naturaleza del régimen de que se trate. Si no huiría de Caribdis para dar en Scylla. Es cierto que todos los hombres, los gobernantes y los gobernados, tienen necesidad de estar sujetos por el miedo a un castigo o daño, de modo que no puedan delinquir impunemente y con provecho. Por el contrario, es cierto también que si todos los habitantes, tanto los buenos como los malos, vivieran igualmente bajo una amenaza incesante, el Estado se encontraría en sumo peligro. Pero el poder de un dictador, al ser absoluto, sería temido por todos, especialmente si el dictador se establece por intervalos regulares, como parece necesario. Pues todo hombre deseoso de gloria ambicionará este cargo no importa por qué medios. También es evidente que en tiempos de paz se buscará la riqueza más que la gloria. En todo caso, la dignidad dictatorial recaerá perfectamente en el más soberbio. Quizá por esta causa los romanos nunca nombraron a un dictador en períodos previstos sino sólo por la presión de una necesidad fortuita. Incluso en estas condiciones, hablar de dictadura era, según palabras de Cicerón, muy desagradable para los buenos ciudadanos. En efecto, en cuanto al poder dictatorial, es un poder real absoluto; un cuerpo político no podría transformarse sin grandes peligros en monarquía intermitente, aunque fuese durante un período tan corto como se quisiera. Por otra parte, si no se establece periodicidad alguna para la dictadura,

---

[2] Spinoza emplea la expresión *virtus*, que, como se sabe, en Maquiavelo tiene un significado especial.

ninguna regla determinará el intervalo entre una dictadura y la siguiente y se trata, como he dicho, de una precaución tan esencial que la propia institución dictatorial sería imprecisa hasta el punto de olvidar fácilmente aplicar la regla. Será preciso que el poder dictatorial sea perpetuo y estable, en cuyo caso no puede atribuirse a un individuo humano sin destruir el régimen existente. Por consecuencia, la salud de la República y su conservación resultarían muy inciertas.

2) Por el contrario, es evidente (según el artículo 3 del capítulo VI), que si se pudiese, conservando la forma de Estado, hacer que la espada dictatorial fuese permanente y temible para los malos solamente, los defectos que afligen al cuerpo político no podrían crecer hasta el punto que no se pudiesen eliminar o enmendar. Con el fin de conseguir estas ventajas, hemos propuesto la creación de una asamblea de síndicos subordinada a la asamblea suprema. La dictadura sería de este modo permanente y además ejercida por una persona, no natural sino civil, y sus miembros serían tan numerosos cuanto tolerase el Estado su división entre ellos (según los artículos 1 y 2 del capítulo VIII) o para acordar en una empresa criminal cualquiera. Además, los síndicos no estarían autorizados para tener otro cargo público, no pagarían al ejército y se nombrarían a una edad en la que los hombres quieren mejor conservar su situación actual que buscar la aventura. No constituirían, pues, en estas condiciones, ninguna amenaza para el Estado. Por consiguiente, podrían ser eficaces y realmente temidos, no de los buenos, sino solamente de los malos. Pues siendo demasiado débiles para cometer ellos mismos los crímenes, serían bastante fuertes para reprimir la maldad. Tendrían la ventaja de poder atacar al mal en su principio (puesto que una asamblea es perpetua). En segundo lugar, serían en número suficiente para atreverse a acusar y condenar a los personajes poderosos, sin temer a la envidia. Tanto más cuanto que darían su voto en secreto y la sentencia se pronunciaría en nombre de toda la asamblea.

3) En Roma, los tribunos de la plebe eran permanentes, pero incapaces de contener el poder de un Escipión. Además,

tenían que someter al Senado los actos que a ellos les parecían beneficiosos. Por tanto, esta asamblea frustraba sus esfuerzos, logrando encauzar la simpatía de la plebe sobre el tribuno que los senadores temían menos. Por último, ocurría que el poder de los tribunos con relación a los patricios tenía que apoyarse en la plebe. Siempre que recurrían a la plebe, tenían el aspecto de fomentar una sedición más que de convocar una asamblea. Estos inconvenientes no tienen cabida en un Estado como el que hemos descrito en los dos capítulos precedentes.

4) Sin embargo, la autoridad de los síndicos llegaría solamente a mantener el régimen constituido: podría impedir que se infringieran las leyes y evitar que se convirtiese en fuente de lucro para alguien. Pero, sin duda, serían incapaces de evitar que creciesen los vicios que no pueden prohibirse; por ejemplo, los que introducen los ocios, que con frecuencia producen la ruina del Estado. En tiempos de paz, en efecto, los hombres liberados del miedo paulatinamente dejan de ser salvajes y bárbaros y se civilizan y humanizan. Después acaban por caer en el seno de la molicie y pereza. Ya no intentan rivalizar en valor, sino en lujo y vicio. Se cansan de las costumbres tradicionales de la patria y adoptan costumbres extranjeras. Es decir, ceden a la esclavitud.

5) Con el fin de evitar males, se ha intentado establecer las leyes suntuarias, pero sin éxito. Pues las leyes que pueden conculcarse sin causar daño a otro son objeto de burla. Lejos de frenar los vicios y deseos, los excitan. Los hombres aspiran siempre a todo cuanto les está prohibido, desean cuanto se les niega. Nunca falta a los ociosos ingenio para eludir las leyes, que se refieren a cosas que no se pueden prohibir absolutamente, como las francachelas, los juegos, los trajes y otros semejantes. Todas ellas sólo son reprensibles por sus excesos, que están en proporción con los medios pecuniarios de cada uno. De modo que ninguna ley universal podría decir qué es excesivo y qué no.

6) Terminaré, pues, diciendo que los vicios corrientes en tiempos de paz, de los que acabamos de hablar, nunca han de

prohibirse de modo directo sino indirecto. En otras palabras: el Estado ha de apoyarse en principios tales, que la mayoría de los habitantes que no desearan vivir sabiamente—esto es imposible—, queden al menos conducidos por pasiones de las que la comunidad pública saque el mayor provecho. Se intentará con el mayor cuidado que los ricos, si no avaros, estén deseosos de ganancia. Pues parece fuera de duda que la pasión de la ganancia universal y constante está alimentada por el deseo de gloria y la mayoría de los hombres se esfuerzan por aumentar su fortuna material por todos los medios honrosos con el fin de tener acceso a los honores y no verse relegados a la condición más humilde.

7) Si reflexionamos sobre los fundamentos de los dos tipos de régimen aristocrático descritos en los dos capítulos anteriores, veremos que no se apartan de las consecuencias deseables. El número de gobernantes es tan grande en ambos casos, que la mayoría de los hombres ricos tienen la posibilidad de entrar en el Gobierno y alcanzar los cargos honoríficos. Si, además (como hemos dicho en el artículo 47 del capítulo VIII), se depone a los patricios insolventes de su estado, mientras que a los que se han arruinado sólo por causa del infortunio se les restituyen sus bienes, no hay duda de que todos, en tanto cuanto puedan, se esforzarán por conservar lo que poseen. Los ciudadanos no adoptarán costumbres extranjeras, ni se cansarán de las de su patria, si una ley decreta que los patricios y candidatos a los cargos se distinguen del resto de la población por un determinado modo de vestir (véanse a este respecto los artículos 25 y 47 del capítulo VIII). En cada Estado particular se podrían imaginar otros medios, de acuerdo con la naturaleza del país y el carácter del pueblo, con el fin de obtener el resultado principal de que los súbditos cumplirán con su deber espontáneamente, mejor que por la obligación de la Ley.

Desde luego, un Estado que sólo intentase gobernar a los hombres por el miedo, podría ser que no tuviera defectos, pero tampoco tendría virtudes. Los hombres tienen que ser gobernados de tal modo que no se sientan conducidos e imagi-

nen que viven a su gusto y en virtud de una libre decisión. De este modo, para guardarlos no habrá que recurrir más que al amor por la libertad, al deseo de aumentar sus bienes y la esperanza de lograr honores. Sin embargo, las estatuas, los triunfos y otras cosas semejantes más son señales de servidumbre que de libertad. A los esclavos y no a los hombres libres se les hace regalos para premiar la virtud. Confieso que esos estimulantes son un buen incentivo para muchos, pero los homenajes concedidos en principio a hombres verdaderamente importantes, se conceden luego, por causa de haber despertado la envidia en el corazón de otros, a gente sin importancia por razones de vanidad, con gran indignación de los hombres honrados. Por otra parte, aquellos que se vanaglorian de ceremonias triunfales y de las estatuas concedidas a sus antepasados, se consideran menospreciados si no se les coloca por encima de los demás ciudadanos. Por último, dejando aparte otras cosas, recordaré que la igualdad y con ella la libertad general, se pierden si un decreto público concede honores especiales a un hombre ilustre.

9) Según lo que antecede, veamos ahora si esta clase de Estado instituido de la forma que hemos dicho puede quedar destruido por alguna imperfección interna. En realidad, si un Estado quiere asegurar su conservación indefinidamente, será necesariamente aquel cuyas leyes una vez establecidas de modo conveniente permanezcan inviioladas. Pues las leyes son el alma del Estado; si las leyes permanecen, el Estado permanece. Para que las leyes se conserven han de apoyarse a la vez en la razón y en las pasiones comunes a todos los hombres. En otras palabras: si no tiene más auxilio que el de la razón, resultan en extremo débiles y sucumben fácilmente. Pero como hemos mostrado, las dos clases de Estado aristocrático que hemos descrito tienen sus leyes fundamentales de acuerdo con la razón y con las pasiones comunes a todos los humanos. Podemos, pues, afirmar que, si alguna forma de Estado puede asegurar su conservación permanente, será la aristocracia de uno u otro tipo. Ni una ni otra quedarían des-

truidas por el hecho de una imperfección interna; no sucumbirían más que por una desgracia inevitable.

10) Podría objetárseme diciendo que las constituciones que hemos descrito se apoyan en la razón y en las pasiones comunes a todos los hombres, lo que significa que pueden cambiarse. No hay pasión que no pueda ser vencida por la pasión contraria. Así, el deseo de los bienes ajenos. Se podría argumentar que aquellos que huyen derrotados ante el enemigo no se detendrían por cualquier otro miedo. Se precipitarían en los ríos o en un bosque en llamas para evitar el hierro del enemigo. Esto no es argumento; yo hablo de una ciudad bien organizada y con sus leyes fundamentales perfectamente instituidas. Sin embargo, en circunstancias críticas para el Estado los habitantes quedan a veces cogidos por el terror pánico y nada existe entonces más que el miedo presente. No hay preocupación por el futuro de las leyes. Todos los ojos se vuelven hacia un hombre famoso por sus victorias. Se le separa de la obediencia a leyes, se le prolonga el mando del ejército—ejemplo desastroso—y el bienestar de la República depende por completo de él. Esta fue, antaño, la causa de la pérdida del Estado romano. Pero la respuesta a esta objeción es fácil: en principio, en una colectividad pública bien organizada, un miedo semejante no nacería sin un verdadero motivo. De modo que el terror y la confusión, si surgiesen, provendrían de una causa imprevisible para la sabiduría humana. Además, no se concibe que en una sociedad aristocrática como las descritas anteriormente, la reputación de un hombre sobrepase a la de los otros, hasta el punto de que todos los ojos se dirijan hacia él (según los artículos 9 y 25 del capítulo VIII). Es inevitable que este guerrero ilustre tenga iguales, cada uno de ellos sostenido por numerosos partidarios. Incluso si, por causa de un terror cualquiera, surgiese una completa confusión, nadie podría, a pesar de las leyes, depositar en un hombre la dirección militar suprema, pues inmediatamente se manifestaría la protesta de los otros pretendientes. Para dirimir la contienda sería necesario volver a las leyes establecidas y aprobadas por todos. Y de acuerdo

con las leyes establecidas, se resolvería el problema aludido. Afirmo, pues, rotundamente, que un Estado aristocrático con una o muchas ciudades que posean el poder, particularmente en este último caso, puede permanecer perpetuamente. Es decir, que ninguna causa interna puede destruir o cambiar de forma a una aristocracia.

Capitulo XI

1) Llego, por último, a la tercera forma de Gobierno caracterizada por su riguroso absolutismo, y que se denomina democrático. Este régimen se diferencia del aristocrático, como ya hemos dicho, sobre todo en que en la aristocracia el nombramiento de esta o de aquella persona a la condición de patricio depende únicamente de la voluntad y elección libre de la asamblea suprema. Aunque bien es verdad que nadie recibe hereditariamente el derecho a votar, ni el derecho a tener un cargo público, ni nadie puede reivindicar este derecho legalmente. Al contrario, en una democracia en la que los habitantes son hijos de ciudadanos o han nacido en territorio patrio o han prestado un servicio al Estado o pueden por cualquier otra razón beneficiarse del derecho de ciudadanía, todos, repito, pueden fundarse en la Ley para reclamar el derecho de voto en la asamblea suprema y presentar su candidatura a los diferentes cargos. Estas prerrogativas políticas no les podrán ser rehusadas más que en el caso en el que fueran culpables de crimen o de infamia.

2) Además, nada impide que se apliquen ciertas restricciones. Por ejemplo, el derecho de votar en la asamblea suprema y regir los asuntos públicos, siempre que se haya lle-

gado a una cierta edad o cuando los primogénitos de cada familia hayan cumplido la edad necesaria, o bien que contribuyan con determinada cantidad de dinero para la comunidad pública. En estas condiciones sería posible que la asamblea suprema democrática tenga un número de ciudadanos inferior al de la asamblea aristocrática tal y como la hemos descrito. Regímenes de este modo constituidos no dejarían de ser menos democráticos, ya que los ciudadanos encargados de gobernar la República no son nombrados uno a uno por la asamblea suprema en calidad de los mejores, sino designados por simple aplicación de la Ley. Confesamos que estas clases de Estado en los que el Gobierno está asegurado por medio de hombres que una casualidad ha enriquecido, o que son mayorazgos, parecen tener un valor menor al de la aristocracia. Pero por poco que se considere la experiencia práctica o la condición humana ordinaria, se ve que los resultados serían más o menos idénticos. En efecto, los patricios siempre verán las cualidades mejores entre los habitantes más ricos, entre sus parientes o entre sus amigos; sin duda alguna, si los patricios cuando designan a sus colegas patricios quedasen exentos de toda pasión y guiados únicamente por el sacrificio por el bien público, ningún régimen rivalizaría con el régimen aristocrático. Pero los hechos cotidianos testimonian sobradamente lo contrario. En especial en las oligarquías, en las que la voluntad de los patricios, falta de una rivalidad suficiente, queda por encima de la Ley. Los patricios de esos Estados hacen los mayores esfuerzos por excluir a los mejores, no buscan más que compañeros de sesiones que estén pendientes de sus labios. Es decir, que en semejante régimen muchas cosas van peor que en los otros, ya que el nombramiento de los patricios depende de una voluntad absolutamente arbitraria, que se ejerce al margen de toda legalidad. Pero volvamos a nuestra exposición.

3) Se desprende del párrafo anterior que se podrían concebir diferentes clases de democracia. No tengo la intención de examinar aquí sucesivamente cada una de ellas. No voy a analizar más que una sola; aquella en que todos los habi-

tantes sin excepción, siempre que no obedezcan otras leyes más que las de su patria, que sean independientes y lleven una vida honrada, gocen del derecho de votar en una asamblea suprema y ostenten cargos públicos. Digo expresamente: con tal de que no obedezcan otras leyes que las de su patria, con el fin de excluir a los extranjeros, que se presume están sometidos a una autoridad política diferente. Agrego: y sean independientes, con el fin de excluir a las mujeres y a los esclavos, sometidos al poder de sus maridos y sus dueños, y a los hijos y tutelados, en la medida en que éstos padezcan el poder de sus padres y tutores. Por último he dicho: con tal de que lleven una vida honrada, excluyendo a aquellos que han quedado deshonrados por un crimen o una conducta vergonzosa cualquiera. Pero tal vez me hagan la pregunta de si las mujeres están bajo el poder de sus maridos por la naturaleza o por convención. Si la sumisión de las mujeres proviniese de una convención, no habría razón para excluir a las mujeres del gobierno. Sin embargo, si atendemos a la experiencia, veremos que la condición de las mujeres procede de su debilidad natural. En ninguna parte ha sucedido que los hombres y las mujeres reinen juntos. En todos los países de la tierra en donde viven hombres y mujeres vemos que los primeros gobiernan y las segundas son gobernadas. De este modo, los dos sexos viven en paz. Lo confirma que cuando, como nos lo presenta la leyenda, las amazonas, antaño, detentaban el poder del reino, no toleraban que hubiese ningún hombre en el territorio de su patria; no cuidaban más que a las hijas, mataban a los varones que ellas mismas habían concebido. Pero si las mujeres fuesen por naturaleza iguales a los hombres, en fortaleza de ánimo e inteligencia, en lo que consiste principalmente el poder y, por tanto, el derecho de los humanos, las mujeres estarían al mismo nivel que los hombres. Entre los pueblos numerosos y diferentes del mundo, se hallarían algunos en los que los dos sexos detentarían juntos la autoridad política, y otros en los que gobernasen las mujeres a los hombres, educándoles de modo que su inteligencia no se desarrollase. Como no se han producido hechos

semejantes en parte alguna, es lícito afirmar, sin duda, que las mujeres no gozan naturalmente de un derecho igual al de los hombres y que son, naturalmente, inferiores. Por consiguiente, es imposible que los dos sexos aseguren juntos el gobierno del Estado, e incluso aún más, que los hombres sean gobernados por las mujeres. Además, si consideramos las pasiones humanas, los hombres, generalmente no aman a las mujeres más que con un deseo sensual; valoran su inteligencia y su saber por su belleza. Por otra parte, los hombres soportan muy mal que las mujeres que aman concedan la menor señal de interés a otros hombres; y así sucesivamente. Por tanto, vemos sin esfuerzo que si los hombres y las mujeres asumiesen juntos la autoridad política, la paz sufriría mucho por la serie de conflictos permanentes que se producirían. Pero basta ya sobre esto.

(El manuscrito quedó incompleto.)

Colección Clásicos del Pensamiento

TÍTULOS PUBLICADOS

1. John Locke: *Carta sobre la tolerancia* (3.ª ed.).
2. Abū Nasr al Farābī: *La Ciudad Ideal* (2.ª ed.).
3. Montesquieu: *Del espíritu de las leyes* (3.ª ed.).
4. Pasquale Stanislao Mancini: *Sobre la Nacionalidad.*
5. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre la Economía política.*
6. Rudolf Hilferding: *El capital financiero.*
7. Immanuel Kant: *Sobre la paz perpetua* (3.ª ed.).
8. John Stuart Mill: *Del Gobierno representativo* (2.ª ed.).
9. Max Weber: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (2.ª ed.).
10. Baruch Spinoza: *Tratado teológico-político. Tratado político* (3.ª ed.).
11. Jean Bodin: *Los seis libros de la República* (2.ª ed.).
12. Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas.*
13. Montesquieu: *Cartas persas* (2.ª ed.).
14. Averroes: *Exposición de la «República» de Platón* (3.ª ed.).
15. Francisco de Quevedo: *Defensa de Epicuro contra la común opinión.*
16. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»* (2.ª ed.).
17. Martín Lutero: *Escritos políticos* (2.ª ed.).
18. Joseph A. Schumpeter: *Imperialismo. Clases sociales* (2.ª ed.).
19. Étienne de la Boëtie: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (2.ª ed.).
20. Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República. Sobre las leyes* (2.ª ed.).
21. Johann Gottlieb Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos.*
22. Lucio Anneo Séneca: *Diálogos.*
23. *Código de Hammurabi* (2.ª ed.).
24. Immanuel Kant: *Teoría y práctica* (2.ª ed.).
25. Thomas Hobbes: *Del ciudadano. Leviatán* (3.ª ed.).
26. David Hume: *Ensayos políticos* (2.ª ed.).
27. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (3.ª ed.).
28. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Análisis infinitesimal* (2.ª ed.).
29. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Vol. I (2.ª ed.)
30. Immanuel Kant: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.*
31. Isaac Newton: *Principios matemáticos de la Filosofía natural.*

32. Henry D. Thoreau: *Desobediencia civil y otros escritos.*
33. Sulpicio Severo: *Obras completas.*
34. Nicolás Copérnico: *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes).*
35. Johann Gottlieb Fichte: *Introducciones a la doctrina de la ciencia.*
36. Immanuel Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (2.ª ed.).
37. Tomás Moro: *Utopía* (2.ª ed.).
38. Thomas Jefferson: *Autobiografía y otros escritos.*
39. René Descartes: *Discurso del método* (3.ª ed.).
40. Mo Ti: *Política del amor universal.*
41. Père Joseph y Henri de Rohan: *Del interés de los Estados.*
42. Johann Heinrich Pestalozzi: *Cartas sobre educación infantil.*
43. J. B. Erhard, J. B. Geich, J. G. Hamann, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland: *¿Qué es Ilustración?* (3.ª ed.).
44. Louis-Ambroise de Bonald: *Teoría del poder político y religioso.*
45. *Poema de Gilgamesh* (2.ª ed.).
46. Nicolás Maquiavelo: *Del arte de la guerra* (2.ª ed.).
47. David Hume: *Tratado de la naturaleza humana* (2.ª ed.).
48. Lucio Anneo Séneca: *Sobre la clemencia.*
49. Benjamin Constant: *Del espíritu de conquista. De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos.*
50. *Himnos sumerios.*
51. Johann Gottlieb Fichte: *Discursos a la nación alemana.*
52. Nicolás Maquiavelo: *El príncipe* (3.ª ed.)..
53. Wilhelm von Humboldt: *Los límites de la acción del Estado.*
54. Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social o Principios de derecho político* (3.ª ed.).
55. *Fragmentos Vaticanos.*
56. Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su Proyecto de reforma.*
57. Marsilio de Padua: *El defensor de la paz.*
58. Francis Bacon: *Teoría del cielo.*
59. Immanuel Kant: *La metafísica de las costumbres* (2.ª ed.).
60. *Libro de los Muertos* (2.ª ed.).
61. Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del «Spiegel»* (2.ª ed.).
62. Baruch Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos.*
63. Nicolai Hartmann: *Autoexposición sistemática.*
64. Marco Tulio Cicerón: *Sobre los deberes.*
65. Santo Tomás de Aquino: *La monarquía* (2.ª ed.).
66. *La Revolución francesa en sus textos.*
67. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia.*
68. Hans J. Morgenthau: *Escritos sobre política internacional.*
69. Thomas Paine: *El sentido común y otros escritos.*

70. *Himnos babilónicos.*
71. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.*
72. Eduard Bernstein: *Socialismo democrático.*
73. Voltaire: *Filosofía de la Historia.*
74. Immanuel Kant: *Antropología práctica.*
75. Karl Mannheim: *El problema de una sociología del saber.*
76. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Sobre la religión.*
77. Pedro Abelardo: *Conócete a ti mismo.*
78. Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo.*
79. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino.*
80. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Los elementos del Derecho natural.*
81. Nicolás Maquiavelo: *Escritos políticos breves.*
82. Johann Gottlieb Fichte: *El Estado comercial cerrado.*
83. Epicuro: *Obras* (2.ª ed.).
84. Johann Christoph Friedrich Schiller: *Escritos sobre estética.*
85. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos de dinámica.*
86. Anne-Robert-Jacques Turgot: *Discursos sobre el progreso humano.*
87. Immanuel Kant: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.*
88. Francis Hutcheson: *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza.*
89. Bartolomé de Las Casas: *Brevísima relación de la destruición de las Indias.*
90. Guillermo de Ockham: *Sobre el gobierno tiránico del papa.*
91. Thomas Hobbes: *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos.*
92. David Hume: *Historia natural de la religión.*
93. Dante Alighieri: *Monarquía.*
94. Thomas Hobbes: *Behemoth.*
95. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo.*
96. Fadrique Furió Ceriol: *El Concejo y Consejeros del Príncipe.*
97. Ludwig Feuerbach: *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo».*
98. Ludwig Ernst Borowski: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant.*
99. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio.*
100. *Ley de las XII Tablas.*
101. John Stuart Mill: *Bentham.*
102. Arthur Schopenhauer: *Los designios del destino. Dos opúsculos de Parerga y Paralipómena.*
103. Jean-Jacques Rousseau: *Escritos polémicos.*
104. Adán Mickiewicz: *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos.*
105. Jean-Jacques Rousseau: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos.*

106. Christian Thomasius: *Fundamentos de derecho natural y de gentes.*
107. Alexandr Ivánovich Herzen: *Pasado y pensamientos.*
108. *Los primeros Códigos de la humanidad.*
109. Francisco de Vitoria: *La Ley.*
110. Johann Gottlieb Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión.*
111. Pletón (Jorge Gemisto): *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro.*
112. Hans Kelsen: *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*
113. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.* Vol. II.
114. Léon Blum: *La reforma gubernamental.*
115. Henri Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

El *Tratado teológico-político* es una obra en la que se quiere demostrar que cualquier concepción religiosa y cualquier forma exterior de culto son compatibles con cualquier forma de Estado, siempre que se mantengan en los límites de la razón. Es decir, con un criterio meramente analítico, la fe y su testimonio exterior son convenientes y necesarios, porque la naturaleza es divina y la fe y el culto se refieren a lo divino, pero la razón, en cuanto tiene que ordenar el mundo, tiene que ordenar la religión. Negada la noción de trascendencia y la personalidad de Dios, la revelación cobra un carácter especial, es testimonio de las condiciones inmutables en las posibilidades de un sistema, y en este sentido es preceptiva y predictiva, pero la realización de las posibilidades corresponde a cada hombre en una u otra situación.

La edición del *Tratado teológico-político* que aquí se presenta es una selección de aquellas partes que conciernen directamente al pensamiento político de Spinoza.

En cuanto al *Tratado político,* constituye una edición completa, cuya importancia se acrecienta por el hecho de ser la primera aparecida en castellano, valor que se une al indudable interés intrínseco de la obra.

BARUCH SPINOZA (1632-1677) nació en Amsterdam en el seno de una familia judía procedente de Espinosa de los Monteros (Burgos) y que emigró a Portugal y luego a Holanda. En 1656 Spinoza fue expulsado de la sinagoga y se estableció en Rijnsburg y La Haya. Cumpliendo el precepto rabínico que prescribe a cada hombre aprender un trabajo manual, se especializó en el arte de fabricar y pulir cristales para instrumentos ópticos, oficio que le permitió atender a sus necesidades y le dio cierta fama de óptico, junto a la de filósofo. Muy celoso de su independencia intelectual, Spinoza llevó una vida tranquila y humilde.

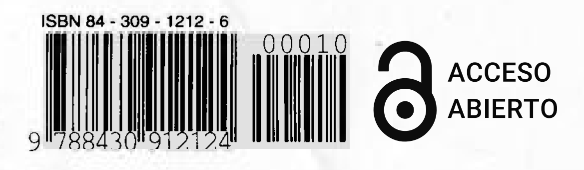
ENRIQUE TIERNO GALVAN, catedrático de Derecho Político en la Universidad Complutense, es autor de las siguientes obras publicadas por Editorial Tecnos: *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna* (1964); *Baboeuf y los Iguales* (1968); *Escritos, 1950-1960* (1971); *Conocimiento y ciencias sociales* (1973); *Sobre la novela picaresca y otros escritos* (1974); *Idealismo y pragmatismo en el siglo XIX español* (1977); *Galdós y el Episodio Nacional Montes de Oca* (1979); *Leyes políticas españolas fundamentales, 1808-1978* (2.ª ed., 1984), y *¿Qué es ser agnóstico?* (4.ª ed., 1985).

«[...] Para obtener, no una obediencia forzada, sino una fe sincera, debe el poder soberano conservar la autoridad de buen modo y, para no verse obligado a ceder ante los sediciosos, conceder necesariamente la libertad del pensamiento; así se gobernarán los hombres de tal manera que, aun pensando cosas diversas y enteramente contrarias, vivan, sin embargo, en armonía. [...]»



Colección
Clásicos del Pensamiento

ISBN 84 - 309 - 1212 - 6



1229018